

**LAMENNAIS
CONFUTATO DA
SÈ MEDESIMO
ALL'OCCASIONE
DELL'OPERA...**

Adolphe Charles Peltier,
Andrea Bendotti



3

8

7/2

1945-1946
1947-1948



LAMENNAIS

CONFUTATO DA SÉ MEDESIMO.

513.2.2

4. 1. 2

5. 8. 712

LAMENNAIS

CONFUTATO DA SÈ MEDESIMO

ALL'OCCASIONE DELL'OPERA SUA

INTITOLATA:

ABBOZZO DI UNA FILOSOFIA

TRADUZIONE ITALIANA,

del sacerdote M. Bonadelli



MILANO

Tipografia e Libreria Pizzini e C.

1844.

PROEMIO

Siamo brevi, avvegnachè una lunga confusione distolse alla nostra attuale posizione, e alla profondità del nostro dolore. Di cose addoloranti mostriamo gli uomini troppe solenni del gesso, ed in più temerari al castigo inevitabile dell'orgoglio. Proviamoci tuttavia di parlare ai sapienti il loro santo linguaggio, ed a tutti gli uomini temperati al bene, se pur ne è possibile, diano non novella prova dell'immancabile trionfo della verità.

Uno scandalo non più inteso oggi fu dato al mondo. Un prete, che altra volta si diede vanto di far conoscere alla incredulità che cosa si facesse un prete, ora, patteggiando colla parte avversaria, ha guardato la morte delle verità rivelate; egli, che dispone potere del nobile retaggio de' Donnici e de' Bellorini, mettendolo felicemente in non cale, preferisce l'indegna successione dei Roselli e dei Condorelli. Poi, di qualunque sorta si sia, o Crisostomi, non s'illudete, nè pensate che la

Letteratura confutata, ec.

parra da questo abbozzo di una Filosofia nuova particolarmente al cattolicesimo, possa essere a voi alcuu indifferente; perciocchè la nostra disparte trarrebbe seco immediatamente la vostra, e i funerali del gran Calio, sembrere i funerali di tutte i dottrine religiose. La Rivoluzione è veramente scalfata nelle sue fondamenta da cotesta monarchia infernale di nuovo genere, e quando quella fosse una volta rovesciata, quale nuovo potere vorrebbe a rilevarla? L'idea medesima implica contraddizione.

Una rivoluzione politica, se vuole prestar fede al Rousseau de' nostri giorni, è una espressione contraddittoria in termini, un'idea quanto assurda e concepirla, altrettanto impossibile ad effettuarsi.

Santi Padri, depositari del libro della Legge, ben conosco che a voi, semplici praticanti, non si addice lo scutellare la vostra collettività: la vigilanza vostra a tutto prova ne chiama al cimento. E voi, Fedeli, di qualunque grado vi siate, ciò è tutto il nome adorabile di Gesù, quel nome che l'angelo ribelle oggimai più non sa pronunciare (1), stringetevi agguerriti più intorno a quegli altari e dentro a quei sacri tempi: quelli delle loro fondamenta vengono scuolati.

(1) Il nome di Gesù non si legge più che solo una volta nell'Abbozzo di una Filosofia, e il nome di Cristo non vi si trova se non una o due volte, come simbolo del bello ideale nell'arte cristiana. In compenso, con Paolo e Giovanni fondatore della filosofia cristiana. Averemo occasione di ripetere ben presto gli epiteti che l'autore dà a questo filosofo.

Capitolo Primo.

UNO E CONTRADDIZIONE DI LUTHERAN ANTI-CATHOLICI.

DELLA CATTOLICI.

Pensa che il sistema il quale ha eccitato tanto rumore ricevuto avesse dal popolo, sotto l'ultimo avvilimento, potersi di leggieri restare ingannati da tutto che di seducente presentarsi al primo aspetto; conciossiachè il senso comune veniva opposto al senso privato de' filosofi, che sono in certa guisa gli eretici del genere umano: chi, tra i giovani cattolici, avrebbe voluto farsi partigiano del senso privato, e annunziare il protestantismo in filosofia, e chi, tra gli antichi stessi, avrebbe voluto romperla col senso comune? Era il diritto dell'autorità che pretendeva vendicarsi dalle temerarie usurpazioni della ragione particolare. Il qual nome di autorità così grave in sé stesso, e così solenne in teologia, non doveva egli pari onore ricevere in filosofia? L'inventore di un tal sistema era l'abate Lamennais, autore del *Saggio sull'indifferenza in materia di religione*, quegli che sembrava da Dio assistito per difendere la Chiesa. E chi mai, tra gli amici della religione, non si sarebbe fatta una gloria

di mettersi tra le segnaie sue schiere, e combattere sotto i suoi standardi?

Questi petardi son dileguati; l'incanto fu disfatto da un sercchio orgoglio, e all'aspetto di così prodigioso e così abile congiuramento, non può non apprendersi un profondo rammarico al cor de' fedeli che si querelano colle voci del profeta, domandandosi tra stupidi e dolorosi: come oscurato è l'oro? come ha egli perduta ogni sua splendore? come le pietre del santuario sadattico sparse per le pubbliche vie? (1)

Ma freniamo, se ne è possibile, i lamenti, tutto che per prorompere ne facciamo una violenza, procuriamo di esaminare tranquillamente la cosa che sembra essere stata la prima occasione di sì funesto avvenimento.

Latamouz ha definito l'autorità, la quale egli dà quale fondamento della certezza in filosofia, la ragione generale manifestata dalla intelligenza, ossia la parola.

Questa definizione, tradotta in volgar linguaggio significa, che il consentimento di tutti i popoli, o la testimonianza universale del genere umano è la base della certezza filosofica.

Il sistema, per tal modo definito, aveva non so che di spocioso, e presentava ancora una grande apparenza di verità. E veramente in ogni controversia filosofica è mestiere, per quanto si voglia procedere con raziòdo, partire da principj comuni e confessati per dedurne, se può essere possibile, le verità contestate, e di questo modo si arriva a provare ciò che è incerto con quello che è certo; e così viensi a ruchiare quello che è

(1) *Quando obscuratum est aurum, unde est color optimus, dispersi sunt lapides sanctuarii in capite universis plebibus? (Jerem. 51, 25).*

omero nel mezzo di quello che è evidente. D'altra parte, non si ode parlare facoltà della certezza razionale o filosofica, e non mai precisamente della certezza naturale, che avrebbe consentito poter ottenere sopra molti punti, senza che bisogno fosse consultare il genere umano. La certezza pubblica, attornata col mezzo della testimonianza generale, non esclude pertanto la certezza privata; per lo contrario ella, sotto più rapporti la conferma. Ma v'ha di più: questo sistema, come almeno ne sembra, offre delle evidenze analoghe col metodo cattolico d'autorità: l'inventor suo non aveva per anche detto che la fede divina presuppone la fede alla ragione umana; meno ancora aveva egli negato la fede divina, o la rivelazione propriamente detta; ch'è anzi sostenuto che la certezza attinta alla sorgente della rivelazione, era infinitamente superiore a quella che dar poteva la ragione puramente umana.

Da ultimo, nulla rassomigliava meno allo scetticismo, che il sistema d'autorità; conciossiachè sempre e dovunque il genere umano non fu egli persuaso, con pieno convincimento, di mille e mille cose diverse? Come dunque essere scettico nel credere al genere umano, e ammettendo senza restrizione tutto ciò che esso ammette? Ben lungi dall'infermare con questo dottrina le prove che date furono in ogni tempo dell'esistenza di Dio e delle altre verità le quali più egli uomini importa che sieno conosciute, era questo un sostenere a tutte una base luminosa e un necessario complemento.

Con questi presso a poco somiglianti ragionamenti, eravamo da noi stessi ridotti a farci una perfetta il-

lurione sull'errore di che si tratta; ma di presente tutto questo impalcamento fu rovesciato da Coler ap- punto che l'avera con tanta agilità rovesciato.

No, non conviene più credere che vi abbia per al- cuna di noi altre verità certe, nemmeno naturalmente, fuor quelle che si trovano annunciate espressamente da tutti gli uomini. Le proposizioni in apparenza più chiare e le più semplici, mancano di certezza, finchè non sieno accreditamente sanzionate dall'universale con- sentimento: « Costate deduzioni, non sorprendenti re- » « prietà abbastanza, giacchè contrastabili infino a » « che (1) ricercato non abbiano dell'assenza generale » « un tal carattere di certezza che le alzi al di sopra » « de' semplici concetti particolari ». (*Alimento d'una Filosofia*, t. 1, p. 24).

Ov non dobbiamo confutare che l'autore ammette una eccezione relativa ai fatti interni o permanenti in- dividuali: « Il confronto, dice egli (t. 3, pag. 233), » « delle sensazioni tra loro non può dar luogo ad alcun » « errore, perchè che ogni è tutta individuale, onde » « l'affermazione non saprebbe portarsi fuorchè sur un » « fatto di coscienza, cioè, che l'essere afferma solo » « mente che egli è affetto presentemente da questa o » « quella maniera, e come egli è impossibile che non » « senta ciò che egli pur sente, ovvero, in altri ter- » « mini, che tutto a un tempo senta e non senta, » « l'affermazione corrisponde sempre ad una realtà » « attuale, e allo stato dell'io passivo. Ogni essere,

(1) In quest'opera Lamartine mette costantemente la parola io in seguito alle congiunzioni jusqu'à ce que; non ha appieno in questa maniera di esprimersi ciò dictevo dall'uso moderno » del *Disquisito dell'Accademia francese*.

« affermando ciò che egli sente, afferma ciò che egli
 « solo può conoscere e ciò che realmente conosce,
 « perciocchè questa conoscenza non è se non il senti-
 « mento che egli ha di sé stesso ».

In tutti i passi per noi citati, Lamentais, ben lungi
 dal contrastare la certezza delle affermazioni puramente
 individuali, ci parrebbe invece sostenerla oltre i limiti
 convenevoli (1); perciocchè egli è falso, agli occhi no-
 stri, che giammai non si possa andare errati nel giu-
 dizio che si porta sopra le proprie affezioni, quando
 basta per ingannarsi, che non si renda a sé stesso un
 conto abbastanza esatto della maniera onde veriamo
 affetti. E di vero, che che ne dica Lamentais (t. 2,
 p. 239), altra cosa è una percezione qualunque, altra
 cosa è la coscienza che si ha di questa percezione;
 ed altro è lo stato dell'io passivo, altro è l'affirma-
 zione che l'io attivo può formularsi di questo stato.
 Ma immediatamente dopo il passo per noi citato, La-
 mentais prende assai cura di ribattere le protestazioni
 che questa apparente concessione, ed anche eccessiva,
 come crediamo d'aver dimostrato, avrebbe potuto in-
 squadrare alla ragione individuale; perchè, ecco qui ciò
 che egli soggiunge: « Ma se qui non è possibile l'errore,
 « gli è perchè tutto avviene in una sfera che non è
 « quella del vero; poichè il vero è eternamente im-
 « mutabile, mentre lo stato dell'io varia continuo come
 « il sentimento che se ne prova ». (T. 2, p. 240).

Queste ultime parole possono darci un'idea della

(1) Possi applicare alle cose Lamentais ciò che egli afferma
 in termini più semplici dell'immagine in grande: egli ab-
 biamo i limiti. (T. 2, pag. 236).

terminologia dell'autore adoperata. Secondo la mia sentenza (t. 1, p. 296, e altrove), il vero ed il reale sono due cose totalmente differenti, così che è d'uopo guardar bene di non metterle a mixed. Il vero è necessario; il reale è contingente. Per tal maniera il vero è immutabile, il reale, al contrario, è essenzialmente variabile. L'io individuale, contingente e variabile anch'esso, può dunque apprenere nel suo giusto valore il reale, al quale egli è proporzionato (t. 2, p. 246); ma « il carattere essenziale del vero » non può essere scartato « l'assentimento della ragione comune » (t. 2, p. 218); e se « ogni essere, nell'affermare » ciò che sente, afferma quello solo che può conoscere e che realmente conosce » (t. 2, p. 246), « nessuna affermazione è tuttavia legittima, quando la » cosa affermata non ha il carattere essenziale del » vero, il quale è l'assentimento della ragione comune » (p. 218).

Ma non si basta aver messo il nostro autore in contraddizione patente con sé medesimo: poichè, dopo tutte queste contraddizioni, che pensa la fallibilità della ragione individuale? Che provano queste contraddizioni, per chi pretende che si ammettano delle verità incontestabili (pref. del t. 1, pag. 8)? Convien pure che noi facciano vedere come la dottrina che loro serve di base è futile, e come anche è lontana da questa verità, cui si affetta di voler dare per carattere l'assentimento della ragione comune.

Che cosa è infatti il vero, se non ciò che è conforme alla realtà? e che cosa è mai il reale, se non ciò che è nel vero? Poichè il variabile è da tutte parti penetrato dall'immutabile, e il contingente dal

necessario, perchè il vero non includerà nella sua sfera facchè il necessario e l'irrinunciabile, e non conterrà del pari anche il vero ed il contingente? Senza dubbio che il reale ed il vero, tuttochè sovente l'un coll'altro si confondono, non sono perfettamente sinonimi; così abbiamo avuto cura di indicare brevemente la loro distinzione, il vero essendo più specialmente relativo all'atto subbiettivo di affermare; ed il reale all'esistenza degli oggetti; ma come tutto questo che esiste può essere immutabile o variabile, necessario o contingente, il reale è per intero del dominio del vero, e la sfera di quest'ultimo abbraccia il contingente quanto il necessario.

Laromais, creandosi un linguaggio a parte, e dando ai termini che egli adopera un significato differente dalla loro comune accettazione (1), per ciò appunto si mette in opposizione colla ragion generale, cui affetta di prendere per regola, e della quale il linguaggio solito è la più fedele espressione. Ma questa opposizione è sopra tutto visibile, quando egli arriva ad affermare, che il variabile in quanto è variabile, e il contingente in quanto è contingente, non saprebbe essere l'oggetto della certezza propriamente detta; perchè gli è lo stesso che dire in altri termini, che il reale non saprebbe essere meglio l'oggetto della conoscenza, il che è ridicola assurdità.

Come poter rivocar in dubbio la certezza de' fatti contingenti, senza scuotere le basi, per noi ponibili, di ogni certezza propriamente detta? Il mezzo di con-

(1) « Il meglio si potrebbe di riferirsi al senso ricevuto ». (Laromais, t. 1, p. 106).

oper la certezza senza ammettere un oggetto della certezza? e perchè il soggetto di questa certezza, se non è Dio stesso, è un essere contingente, l'esistenza di questo essere, tutto che contingente, non saprebbe essere incerta, senza che tutto il resto non lo fosse del pari.

È questa ragione generale, che nel sistema cui di presente combattiamo, è unica base della certezza, è ella medesima altra cosa fuorchè un fatto contingente? Non dipende essa essenzialmente dall'esistenza del genere umano? Or Lamennais oserà egli assicurare che questa esistenza sia immutabile e necessaria, il vero insomma per eccellenza? (1)

Questo ne guida a riconoscere lo scetticismo celato nel fondo del sistema del quale siamo di presente occupati. La certezza umana, ancora che elevata alla sua più alta potenza; in altri termini, la ragione generale, non è meno la certezza umana, vale a dir, un modo particolare di essere deboli, contingenti e limitati. Per grande che ella esser possa, non è con tutto questa certezza assoluta (2), e infinita. L'infinito, l'assoluto, dice l'autore dell'*Abbazia*, è il termine al quale noi tendiamo di continuo; al quale senza posa ci avviciniamo, senza per altro che ci sia dato di poterlo giammai raggiungere (3).

(1) Vero è che Lamennais afferma in qualche luogo che la natura umana è immutabile: « *Nature pour la nature humaine, immuable in sí stessa, variable secondo i tempi e i luoghi, nella sua manifestazione* » (*Affaires*, t. 3, pag. 303). Ma non si può dubitare confondere la natura dell'uomo colla sua esistenza.

(2) Noi qui prendiamo la parola assoluta nel medesimo senso di Lamennais.

(3) « Dio non ha nessun limiti e' suoi doni fuorchè quelli che li rendono perfetti; i suoi interessi e ciò che è buono, e ciò

Conseguita da questo principio, così chiaramente e
formale ridotta, che se ogni individuo è fallibile in
ogni punto, come l'Autor nostro pretende, per questo
solo che egli è finito e limitato, il genere umano è
fallibile anche nelle sue credenze stesse le più univer-
sali. Il sentimento dei più sarà senza dubbio assai più
probabile che quello di un solo; e quello di tutti lo
sarà più che non quello de' molti; ma stesso non
si atterrà al di sopra della probabilità, perchè che al-
cuno non arriverà sino all'infinita.

Quest' ultima conclusione, la quale, come è noto,
è la ingenua espressione dello scetticismo così antico
che moderno, è formalmente confutata da Lamennais.
Ecco le sue parole (t. 1, p. 13):

« Seguita di là, che tra il pensiero puramente ra-
« dividuale, che può essere egualmente vero e falso,
« e il giudizio necessariamente vero (1) della ragione
« comune, esistono dei gradi quasi infiniti di verità
« probabili, fondate sull' accordo di un numero più
« o men grande di spiriti. Ma anche allora che, giunti
« all' ultimo grado di questa progressione o all' accordo
« universale che costituisce la certezza, si afferma
« qualche cosa ancora vera, bisogna ben intendere
« che questa affermazione non ha valor logico facoltà

« non si avrebbe se fosse una frase. Ma questo limite stesso, stes-
« samente suggerito innanzi a noi, risulta alle volte che si ripie-
« gna su di stesso innanzi all' altro del parer, quando secondo
« dell' insieme mano mano si viene innalzando » (T. 1, p. 134).

(1) Lamennais, ammettendo qui nell' altro che il giudizio della
ragione comune, è necessariamente vero; ad altro fa se non che
rinnanzi il suo pensiero individuale; ma senza poter impedire la
conseguenza tutta contraria che segue lui stesso per prima ed
essere naturalmente dal principio del suo sistema.

« relativamente alla ragione umana, e significa soltanto
 « che l'uomo è posto nell'alternativa o di rinviare
 « alla propria ragione, o di tener per vera la cosa
 « affermata, senza che per altro abbia il diritto di
 « concluderne, di una maniera rigorosa, la sua intrin-
 « seca verità, o una perfetta similitudine tra la per-
 « cezione e l'oggetto che si ha percepito; e così an-
 « viene rispetto ad ogni essere che di per sé stesso
 « non sia la verità necessaria ed assoluta ».

Lamennais, negando che la certezza, per essere as-
 soluta, sia limitata sotto tutti i rapporti, dà a queste
 espressioni un senso del tutto differente dalla comune
 loro significazione. Può che, secondo la maniera di
 farellare ordinaria, la certezza è reputata assoluta,
 quando esclude ogni possibilità di errore; ora il giu-
 dizio della ragione comune è necessariamente vero,
 secondo la stessa confessione dell'Autore che confutiamo;
 bisogna dunque riconoscerci una certezza as-
 soluta.

Per restringere in poche parole quello che siamo
 fin qui venuti ragionando, abbiamo dimostrato che
 Lamennais, rifiutandosi primamente di ammettere altre
 verità che siano certe, fuori di quelle verità che con-
 fermeate sieno d'una maniera esplicita dal comune con-
 sentimento, negando in presenza senza alcuna ecce-
 zione la certezza propriamente detta de' fatti contingenti,
 volendo in fine non accordare la certezza as-
 soluta se non ad una conclusione impossibile ad
 adempersi da ogni essere finito, dimostrando conside-
 rabilmente il numero delle verità certe e riconosciute
 per tali da tutti gli uomini, o piuttosto rassicura dalle
 fondamenti ogni umana certezza, e il suo sistema per

conseguenza è diametralmente opposta a quelle medesime nozioni del senso comune, che debbono esserne la base; e non è infine fuorchè un ammasso delle più palpabili contraddizioni. Restare ora a dimostrare che questo medesimo sistema, tanto percellito, già da qualche anno, come esattamente conforme ed anche identico alla dottrina cattolica, le è direttamente contrario. Ma quest'ultima questione merita, per la sua importanza, essere trattata più a fondo in un capitolo particolare.

Capitolo II.

CAUSI E CONTRASTI DI LINGUAGGI NELLA NATURA

NELL'ATTO DI ESSER

In nel principio di un capitolo sopra la Trinità, Lamennais ha lasciato cadere dalla penna cotante temerarie parole: « Egli è egualmente lungi dal nostro pensiero il prendere per punto di partenza in filosofia il dogma cristiano sopra l'adorith, qual che « ella sia, della società religiosa che la professa, quanto « di (1) avviarsi, in qualche maniera, per un pregio- « dizio di un'altra natura, allora che meditando sopra « la causa prima, vi si siano logicamente condotti. La « ragione non dipende neanche dalle sue proprie leggi; « dessa si può attenuare, e più o meno in sé stessa « distruggere, ma finchè ella esiste, e nel grado in « che ella esiste, la dipendenza sua è permanentemente « tutta, perciò che è essa ancora che determina, in « virtù di un libero giudizio, la sua subordinazione ap- « parente ». (T. 1, p. 50)

(1) « *Egalmente... che... Également... que...* » La grammatica condanna cotesta locuzione; ma Lamennais si è messo in contumacia, come più si è veduto, d'infreggere anche le regole del linguaggio.

Avanti che grande sia la ripugnanza che proviamo personalmente a combattere Lamarca in questo nuovo terreno, odiamo pure cercare il senso di queste odiose parole.

La ragione non dipende che dalle sue proprie leggi; vale a dire, essa non ha altre leggi fuor quelle che essa da sè medesima si impone.

La ragione non dipende che dalle sue proprie leggi; e ciò significa, che essa è radicalmente indipendente da ogni autorità tanto divina che umana.

La ragione non dipende che dalle sue proprie leggi; ed è lo stesso che dire non differire dalla ragion comune, se non perchè si è fatta da sè medesima questa legge. E chi fa la legge può anche derollarla.

La ragione non dipende che dalle sue proprie leggi; e vuol dire nell'altro se non che può obbligare a sottomettere all'autorità della Chiesa. E il contrario non sarebbe egli del disputameo religioso? (1)

La ragione non dipende che dalle sue proprie leggi; e suona il medesimo, che Dio stesso non ha il diritto di impor legge alla ragione, a meno che questa non le abbia anticipatamente ratificata con un libero atto. E il contrario non sarebbe egli evidentemente proprio del Giusismo?

Ecco dunque il linguaggio di questo prode campione dell'autorità, di quell'uomo che gridava al alto, che rincontrava con tanta forza, e che dice e ripete ancora talvolta, ma in tono più basso (2), e unicamente per

(1) Espressione di Lamarca a proposito dell'Inquisizione (t. 1, p. 265).

(2) Lamarca, divenuto masochista, non usa più delle parole di violenza per disgonare chi che chiama il fondamento della co-

un avanzo di schiavitù, che bisogna cominciare dalla fede, cioè, dalla sommissione dello spirito, e non dall'esterno o da un atto di indipendenza. Ecco chi, dando al linguaggio de' Protestanti più di entusiasmato forse che non ha avuto giammai in bocca di questi settari, proclama la non sommissione riguardo ad ogni e qualunque autorità, come la prima legge della creatura intelligente.

Noi non ci stenderemo d'avvantaggio a dimostrare tutto che di empie e fino di stremo trovasi racchiuso in questo assurdo linguaggio. Dopo aver fatto semplicemente osservare, in risposta a similgusti asserzioni, che una ragione debile e limitata, dipende necessariamente dalla legge che le impone una ragion superiore, e prima di ogni altra la Ragione infinita, noi vogliamo che sia nostro carico speciale quello di mettere il nostro autore in contraddizione con sé stesso, opponendo al Lamentais de' di nostri l'abate F. Lamentais di una volta.

Il Lamentais d'oggi ne dice: « La ragione non « dipende che dalle sue proprie leggi; passasi at-
« tualità ed anche più o meno in sé stessa distruggere;
« no, finché ella sussiste, e in quel grado in cui sus-
« siste, la dipendenza non è potervente finita ».

Ora ecco, tra mille altri passi che potremmo riferir, quello che altre volte scriveva l'abate F. De Lamentais. « Se non v'ha, fuor della ragione umana, un
« potere a cui ella debba obbedienza, l'uomo è libero
« di pensare e di credere ciò che più gli è in grado,

tutto. A questa disassolutione, la quale dispensa tutti i suoi con-
fessati, egli professa l'opinione più alta e anche più popolare
di un'assoluta universalità.

« e per necessaria conseguenza, libero di opiare »
« talento. Se esiste una legge per le azioni, una per
« uno ne esiste per i pensieri ». (*Mélanges*, tom. I,
« pag. 498).

Per giustificare l'attuale mutamento, Lamennais ag-
giunge le seguenti parole: « Infine » che essa « assiste
« (la ragione), e al grado in che ella assiste, la sua
« dipendenza è puramente immaginaria, perciocchè è
« dessa ancora che determina, in virtù di un libero
« giudizio, l'apparente sua subordinazione ».

Sopra queste poche parole tutti come accorriamo a dire;
per di terrene costanti di riprodurre, per ora, una
discussione che noi stessi abbiamo avuta in analogante
argomento l'anno 1824.

Tentiam di sapere, all'occasione di alcune propo-
sizioni contenute in un'opera del signor Buisson (1),
qual di queste due cose dovesse avere diritto di pre-
minenza, o l'atto della ragione, o l'atto di fede. L'av-
versario sosteneva l'atto della ragione, senza, per altro
il linguaggio di Lamennais d'oggi, un libero giudizio
della ragione; noi invece pretendevamo dover l'atto di
fede avere la preminenza.

Sosteneva il nostro antagonista: « Prima di venire
« ad un atto di fede, conviene sapere, e saper certo-
« mente, che Dio ha parlato. Ma questo saper non »
« può se non per le prove di fatto che i teologi chia-
« mano motivi di credibilità ».

E noi alla nostra volta opponiamo. « Tutti questi
« qui siamo, abbiamo ricevuto il battesimo, e per

(1) *Antidote contre gli errori e la superstizione dell'atomo del*
dogma nell'indifferenza in materia di religione, di M. Buisson.

Lamennais spiegato, 21.

« conseguente, la fede infusa, la fede divina, insomma
« l'età della ragione. Dunque noi tutti abbiamo co-
« minciato dalla fede; dunque il cominciare dalla fede
« non è un controscandalo.

« Vuoi dire che l'atto di ragione debba precedere
« in noi l'atto di fede? no: 1.^o Bossuet sostiene (1) che
« la fede divina, cioè, in questo luogo, l'atto, senso di
« fede, *supra* immediatamente la dottrina della Chiesa,
« e non dice l'esame della ragione.

« 2.^o Se così fosse, l'esame avrebbe preceduto la
« fede, mentre per lo contrario è la fede che precede,
« e piuttosto confonde l'esame (Bossuet).

« 3.^o Se la fede puramente umana, o la ragione, pre-
« cedesse la fede divina, il fanciullo farebbe di neces-
« sità atti puramente umani avanti di fare atti di cri-
« stiano; quando invece egli può farli simultaneamente.
« La ragione si sviluppa poco a poco, e la fede in-
« fusa del battesimo fa lo stesso. (Bossuet).

« 4.^o Bossuet pretende che un cattolico deve cre-
« dere alla Chiesa nel medesimo modo che ogni uomo
« deve credere che Dio esiste ». — « Dio impone,
« fuori d'ogni dubbio, il sentimento della divinità nelle
« anime. Medesimamente egli ha improntato il suo mar-
« chio sulla sua Chiesa.... E questo carattere così par-
« ticolare che la distingue da ogni altra assemblea, le dà
« una così grande autorità, che fuori di ogni dubbio
« di tutte le umane opinioni, si sottomette senza esita-
« zione, sopra la sua parola, non solo la santa scri-
« tura, ma ancora tutta la sana dottrina » — « Or ora-
« mente Bossuet non intende già che si possa, pri-

(1) Conferenza con Classe, e riferisci sopra una scritto di
questo ministro.

« un dell'uso di ragione, dubitare un solo istante
« dell'esistenza di Dio; dunque egli non intende ne-
« glio che si possa, prima dell'uso di ragione, dubi-
« tare un solo istante dell'autorità della Chiesa.

« 5.^a Bossuet, nella sua *Conferenza con Cino*,
« parla di un uomo, di un fanciullo battezzato che
« ha già la fede infusa per lo battesimo. « Lasciamo,
dic'egli, il pappagallo, il quale non parla fuorchè per
memoria; veniamo al punto in cui il cristiano ha l'uso
della ragione, e in cui può fare un atto di fede »,
« Egli aggiunge: « D'onde comincerà egli, se non
è dal punto in cui si cominciò ad istruirlo? » Egli
comincerà dunque dal credere nell'autorità della Chiesa.
Questa è la conclusione di Bossuet.

« Io già non dico, che convenga sempre comin-
« ciare da quel punto, ma con Bossuet lascio la di-
« stinzione del cattolico alterato nel non della Chiesa,
« e dell'infedele al quale non ha detto dapprima:
« Credi alla Chiesa. Il primo non può essere stato un
« solo istante, dopo il suo battesimo, senza avere la
« fede divina; così a lui si fece fare un atto di fede
« dal punto in che ha potuto farlo, e che egli ebbe
« l'uso della ragione. Quanto al secondo, che si con-
« danna come gli abitanti di Beroa (1); costui cono-
« sceva la vera religione che non per anche conosce:
« nulla di più naturale e di più ragionevole. Ma questa
« stessa eccezione conferma la regola generale e cat-
« tolica, e sarà sempre vero che quando si dica do-
« veva cominciare dalla fede, non è un contraddittorio ».

Il nostro avversario non si dà ancora per vinto;

(1) Atti Apost., c. VII, ver. 11.

ma in conseguenza di ciò che abbiamo detto, egli
 scrive: « Questa proposizione, che il cominciare della
 « fede sia un contro senso e che da lei vuole finire,
 « ha un senso vero, e non è per nulla contrario a
 « ciò che Bonnet insegna. Essa ha un senso vero. Non
 « si tratta per questo se non vederlo da un adalto il
 « quale non abbia ancora inteso parlare nè di Gesù
 « Cristo, nè del Vangelo, nè della Chiesa. Chiaro è
 « che vuole cominciare dal provare a questo adalto
 « che Dio ha parlato, che Gesù Cristo è l'invitato di
 « Dio, che vera è l'istituzione del Vangelo; in una pa-
 « rola, bisogna schizzare a lui davanti le prove della
 « rivelazione. Dunque è evidente che non comincia
 « dalla fede, e che non può cominciare da quella. La
 « condotta degli Apostoli e il metodo da loro seguito
 « nella predication del Vangelo, confermano ciò che
 « io dico. Egli è evidente, che predicando per la
 « prima volta (il Vangelo) ai Gentili, essi non dice-
 « vano al primo tratto: *Credete il mistero della Tri-*
 « *nità, dell'Incarnazione, ec., credete sulla nostra pa-*
 « *rola, perchè che noi siamo gli inviati di Dio.* No,
 « questo sarebbe stato un vero contro senso. Essi met-
 « tevano loro sotto gli occhi i fatti pubblici e solenni,
 « che provavano la divinità di Gesù Cristo; facevano
 « anzi casi de' miracoli per provare la loro missione;
 « dopo di che proponevano i misteri che loro erano
 « stati insegnati dal loro divino maestro, e ne esige-
 « vano la credenza. Ecco la fede che avea preceduto
 « il ragionamento. Questa dottrina non ha cosa che
 « non sia ragionevole.

« Io ho detto in alcune luoghi, che non vi ha
 « nulla contrario a ciò che Bonnet insegna nella sua

« Conferenza; e vi ho fatto osservare, secondo la sen-
« tenza dello stesso Bossuet, che la sua dottrina ri-
« guarda la fede che include ogni esame, non ri-
« guarda se non i fedeli battezzati, e che hanno di-
« già la fede; che se i fanciulli sono dispensati dal-
« l'esame e dal ragionamento, se il dubbio in loro è
« peccato, avviene perchè hanno ricevuto nel battesimo
« la fede infusa, e che in loro questo felice stato è
« l'effetto di una grazia la cui meravigliosa operazione
« sfugge all'umano intendimento. Secondo la dottrina
« di Bossuet, la Chiesa, nella quale egli è nato ed
« istruito, lo dispensa da questo esame; e Dio, il
« quale per la sua grazia e per un'operazione della
« quale non sappiamo penetrare l'umano, dispone il
« cuor de' fanciulli a ricevere docilmente le verità
« della fede, dispone colla medesima operazione la
« loro intelligenza a comprendere le prove della ri-
« velazione, e le testimonianze le quali assicurano che
« Dio ha parlato. Ecco a un dipresso le osservazioni
« che io vi facea nella mia prima lettera; alla quale
« paremi che di presente questo si possa aggiungere :
« .. Bossuet dice benissimo che la fede deve esclu-
« dere ogni dubbio ed ogni esame; che ad un fedele
« non è concesso esaminare dopo la Chiesa; ma non
« dice in nessun luogo che la fede non possa in un
« fedele essere preceduta da un giudizio della ragione
« che gli faccia pronunciar con certezza che Dio ha
« parlato, e che le prove della rivelazione sono in-
« espugnabili. Voi sembrate confondere l'una cosa col-
« l'altra, ed affermare, che, essendo questione d'un
« giudizio della ragione distinto dalla fede, si suppone
« esservi qualche dubbio e qualche incertezza lo

« credo che quelle due cose non dovrebbero essere
 « insieme confuse. Se era d'uopo, dice Bossuet, ma-
 « nciare dopo la Chiesa, e tutto rivoluzionare all'es-
 « me, converrebbe anche venir ad esaminare se vi ha
 « Dio. Egli è chiaro, che insegnando non essere con-
 « ceduto di richiamare ad esame la questione dell'es-
 « stenza di Dio prima di fare un atto di fede sopra
 « questa esistenza, non pretendeva escludere il giu-
 « dicio della ragione, il quale ci fa pronunciare che
 « v'ha Dio. Sa ben con certezza che un infedele non
 « è scomodo se dubita dell'esistenza di Dio; e frut-
 « tanto non conosce questa esistenza se non per mezzo
 « della ragione. Come dunque un giudizio della ra-
 « gione precede l'atto di fede sull'esistenza di Dio,
 « senza che per ciò si dubiti di questa esistenza,
 « nè si abbia mai pensato di richiamarla ad esame,
 « così potrebbe avvenire del giudizio della ragione che
 « in un credente precede la fede, non per indurlo a
 « dubitare, ma come un'anticipata condanna. In questo
 « senso, se io ben lo intendo, potrebbero dire che
 « in ogni fedele, e in quelle anime che nella sua infan-
 « zia fu battezzato, la ragione precede la fede, non
 « trappare, ad ardire, come dicono i teologi, non per
 « indurlo a dubitare od esitare, ma per mostrargli la
 « verità. E in vero, è principio riconosciuto da
 « tutti, che l'obbedienza della fede debbe essere ra-
 « gionevole, cioè che conveni conoscere i motivi sui
 « quali la nostra fede è fondata, e che ciascuno deve
 « mettersi in istato di renderne ragione per quanto
 « gli è possibile. Il fanciullo battezzato non può, senza
 « colpa, ritrovarsi in dubbio la verità che la Chiesa
 « lui propone, che con questo sarebbe infedele alla

« grazie del suo letterato che l'ha posto in stato di
 « fare un atto di fede; ma non è già dispensato di
 « intrinseci, e di studiare le prove che stabiliscono la
 « verità della religione, onde corroborare la sua fede
 « e metterla in stato di prestare atti che sieno
 « meritorj.

« Non so per qual ventura, prima di finir questa
 « lettera, mi cade l'occhio sulle scritte di Bossuet,
 « che si trova alla fine della sua Conferenza, e os-
 « servi la frase che voi mi citate nella prima vostra
 « lettera. È un errore l'immaginarsi che convenga sem-
 « pre convuotersi prima di credere, ec. Leggete atten-
 « tamente questa proposizione, e notate voi stesso ch'è
 « che segue: « Domandare per qual motivo Dio non
 faccia sentire l'autorità della sua Chiesa, è lo stesso
 che uscire visibilmente dalla questione. Non mancano
 motivi per quali congiunga i suoi figliuoli alla sua
 Chiesa, alla quale egli ha dato caratteri così partico-
 lari e così brillanti. Anche questo che essa è l'unica
 di tutte le società che sono al mondo, alla quale nes-
 suno può mostrare il suo commitment, nè alcuna
 interruzione del suo stato visibile ed esterno con alcun
 fatto avverso, mentre che essa lo mostra a tutte le
 altre società che la circondano, con fatti che esse me-
 desime non possono negare; anche questo è un ca-
 rattere sensibile, che dà una inviolabile autorità alla
 vera Chiesa, — « Considerate bene queste parole e ve-
 « drete, se almeno non piglio errore, che questa fede,
 « la quale evidentemente esclude ogni dubbio, secondo
 « la sentenza di Bossuet, non escluda l'atto dell'in-
 « tendimento per cui si ravvisano i caratteri di au-
 « torità della Chiesa, e si dichiara con certezza che

« conviene a lei' accettare. Questo non è un atto di
« fede: ma la precede e vi conduce. Bossuet riconosce
« per fin ne' fanciulli quest'atto anticipato; riconosce,
« è vero, che la grazia di Dio gli diffonde e gli ispira
« per' considerare i motivi che debbono averlo
« alla Chiesa; ma in fine questo atto non è un atto
« di fede, quando anzi la precede non naspare ad
« refutare, se così volete, e l'atto di fede lo suppone ».

Siamo stati di avviso che nella sopprimere si do-
vesse di questa lunga lettera, per convincere quelli
de' nostri lettori che portassero una simile opinione,
della nostra buona fede e della disposizione in che
siamo di non disingannare i loro argomenti. Ma l'in-
tenzione della verità cattolica, che noi ci crediamo chia-
ranti a diffondere di tal guisa, esige ancor vantag-
gio che concediamo ai nostri propri ragionamenti una
proporzionata estensione, tanto per lo sviluppo che
veder dovrete delle ragioni de' nostri avversari, quanto
per l'importanza gravissima della questione stessa.

Noi risponderemo dunque a questa nuova lettera. « Il
« principal oggetto di M... è di mostrare che un atto
« di fede è necessariamente preceduto in ciascuno di
« noi da un giudizio della nostra ragione, ed che egli
« la prova di stabilire con due differenti ragioni.

« La prima, che direi un argomento *ad hominem*,
« consiste nel dire, che la fede del Cristiano forman-
« dosi, secondo la mia propria confessione, in un
« modo analogo alla fede naturale per cui noi cre-
« diamo che Dio esiste, contiene anche ammettere
« che l'atto di fede, sì nell' un caso che nell'altro,
« è preceduto da un giudizio della ragione, giacchè
« non si pretenderà certo, che un infedele, il quale

« come gli altri ha il sentimento della divinità, la co-
« nosca altrimenti che per la ragione (1). Ecco, al-
« meno come io la penso, il senso delle espressioni di
« M... Ed ecco quale sarebbe intanto la mia risposta.

« Un infedele, ancora che tale, può benissimo cre-
« dere in Dio sulla fede, poichè nulla impedisce che
« i suoi genitori, quand' anche sieno infedeli, e le altre
« persone che lo circondano possano dirgli: Credi
« in Dio, giacchè tutti vi credono. Ed io son per-
« suaso con Lutero che questo motivo sia suffi-
« ciente (2). Ora lo stesso dicasi nella Chiesa ed un
« fanciullo battezzato, cioè di credere in Gesù Cristo,
« perchè la Chiesa cattolica, ossia tutto il mondo vi
« crede, credente mondo, dice sant'Agostino (3). E se
« il fanciullo battezzato obbedisce alla grazia credendo
« sulla fede della Chiesa cattolica, anche il fanciullo
« infedele obbedisce alla natura credendo sulla fede
« del genere umano (4). I due casi sono dunque per-
«ettamente somiglianti, ma somiglianti solo in questa
« senso; ed è secondo questo ultimo senso che io di-
« stinguerei ciò che sostiene M... che un infedele
« non può conoscere Dio fuorchè per la ragione. Es-

(1) Vuol che un infedele non possa conoscere l'esistenza di Dio fuorchè per la ragione, e che egli sia necessariamente capace di fare un atto di fede. Se questo non è contraddittorio, quale altro sarà?

(2) Sul non discolpabile punto, nessuno di presente, questo parola. Sono mai, come sempre, l'esperienza del nostro peccato.

(3) « *Quique colligit ut prodigia credat inquit, credenti mundo,*
« *et magis ut qui prodigia de A₂, lib. 17 De civitate Dei.*

(4) « Tutto questo per lo di passaggio, per quanto me ne sembra,
« che il cattolicesimo e almeno l'abitudine di un gran verità ». Questo nota la scritta nel 1843.

« sendo che lo può conoscere altrimenti che per la
 « sua ragione particolare, quando è in situazione di
 « esaminare altri uomini. Ma non può già conoscerlo
 « altrimenti che per la ragione (1) del genere umano,
 « se egli è vero, come pretende dimostrarlo Bonald (2),
 « che la ragione individuale non si svolge fuorchè col
 « mezzo della ragione comune. Che che ne sia, egli
 « è incontrastabile che un infedele può conoscere Dio
 « per questo ultimo mezzo; e per conoscerlo in questa
 « maniera, non è necessario che un giudizio della ra-
 « gione preceda l'atto di fede; avvegnachè quest'atto
 « di fede può così essere formulato: *Io credo al go-
 « verno umano il quale m'insegna esistere un Dio.*
 « Dove è facile scorgere, che l'atto di fede segue im-
 « mediatamente l'insegnamento del genere umano,
 « come segue tra noi la dottrina della Chiesa.

« L'altra prova, la quale è diretta, consiste nel
 « dire, che l'obbedienza della fede dovendo essere
 « ragionevole, l'atto di fede deve dunque essere pre-
 « ceduto, non imporre, nel ordine, da un giudizio
 « della ragione.

« Veramente anch'io convergo che l'obbedienza
 « della fede debbe essere ragionevole, razionale obbe-
 « quiosa, e ne convergo perchè sono cattolico; ma
 « sostengo che per essere ragionevole basta che sia

(1) Sarebbe più esatto il dire, per la fede del genere umano, il suo insegnamento tradizionale, discendendo di tutta evidenza ad una rivelazione primitiva.

(2) Nel nostro primo scritto *Discorso di Lamennais*, ma il let-
 tore giudicherà senza dubbio che possiamo piuttosto dire, come
 qui facciamo, di Bonald. Sia mille volte ancora a questo grand'uo-
 mo, la cui memoria vive in *perpetuum et generatim*. (Raccolta,
 n. 45, p. 25)

« conforme alla fede comune o cattolica, credute
« anche. Non è pertanto necessario che una sia pre-
« ceduta in noi da un giudizio o da un atto partico-
« lare della nostra ragione.

« Il punto di Bossuet (1) opposto da M... prova
« veramente, che anche noi possiamo ragionevolmente
« credere alla Chiesa, bisogna che ci si facciano co-
« noscere i motivi che abbiamo di credere, cioè,
« principalmente la sua perpetuità stessa (2) e la sua
« cattolicità (3); ma non prova tuttavia, per quello
« stesso che noi ne sembra, che questi motivi sieno
« necessariamente per noi l'oggetto di un giudizio
« realmente distinto dall'atto di fede. E M... mo-

(1) « Egli è molto rischioso della questione il domandare per
qual motivo Dio ci fa sentire l'autorità della sua Chiesa. Non
manca mai motivi per convincere i figli suoi alla sua Chiesa, alla
quale ha impresso caratteri così particolari e così luminosi. Questo
medesimo che essa è la sola di tutte le società che sono al mondo,
alla quale alone può mostrare il suo convincimento, ad alcune
intermissione del suo stato visibile, e che questo è un carattere
invisibile, che da non lasciabile manifesti alla sua Chiesa». (Bossuet, *Raffronti sopra una lettera di Chazelles*). « Questo parola di
« Bossuet significa chiaramente, che l'insperazione fatta in noi
« da certi motivi di credibilità procede in noi l'atto di fede, ma
« non non esplicitamente significa (come pretendono il nostro ar-
« gomento) che si abbia tra questi motivi e questo atto di fede
« un giudizio intermedio della ragione realmente distinto dall'atto
« e dall'altro. Egli è infatti che quest'atto di fede: in credo la
« Chiesa Cattolica, rischando il suo stesso motivo, presso a poco
« come questo giudizio: *il essere necessariamente esiste e porta una ad*
« la sua ragione ». Nota del 1844.

(2) « Ella è la sola di tutte le società nel quale può mostrare
« il suo convincimento ».

(3) « Ella è la sola alla quale non si può mostrare alcuna in-
« termissione nel suo stato visibile ».

« *deluso* dovrà convenirne, poichè non si può ammettere non
« vuole anteriorità di tempo tra l'atto di fede e il
« giudizio della ragione, che non pertanto, anche se-
« condo la sua sentenza, l'atto di fede precede; con-
« ciarchè un atto che ne precede un altro nel
« medesimo soggetto senza che l'abbia anterior tempo
« ha entrambi, non lo precede realmente, non *actus*
« *sed potentia* (1), e non può esserne realmente di-
« stinto, non *realiter sed virtualiter*.

« Sembrami adunque che concludere si debba da
« tutti questi principj, che cominciare dalla fede non
« è per nulla un contra sensu, perchè questo atto
« di fede, da cui si comincia, da conforme alla ra-
« gione, e lo sarà certamente, quando lo si lascia
« nella fede del genere umano, come lo sarà ancora
« se ciò è nella fede della Chiesa.

« Frattanto M. . . vuol sempre che l'atto di fede
« sia necessariamente preceduto, non *tempore sed*
« *ordine*, da un giudizio della ragione, e in pari
« tempo sostiene che questo anticipato giudizio, cui
« egli crede necessario, differisca essenzialmente dal-
« l'esame che vogliono i protestanti. Tutto che per
« tal modo mi dia vinta la causa contro BASTON (2)
« il quale ad ogni pagina del suo libro invoca l'eco-
« ra e il dubbio, figli della prudenza, e che avendo

(1) « Un atto il quale non precede un altro se non per mo-
« do di ragione, e che non lo precede *actus*, non se può
« sotto questo rapporto essere distinto ». *Nota del 1849*.

(2) Il primo atto della ragione, diceva M. Baston, non è un
« atto di fede, perchè che non sarebbe un atto di fede dire, che
« preceduto non sarebbe alcun esame, co. co. ». *Analisi contro*
gli atei, pag. 120, 121, 22.

« raggiunto lo scopo della mia prima scorsa, possa
« parer inutile, o forse pericoloso, l'oltrappassarlo ;
« sabbene il sentimento di M... sia sostenuto da molti
« sentieri religiosi (1) particolarmente dell'ultimo se-
« colo (2) ; l'ultima persuasione in cui io sono della

(1) « Il ragionamento che Pascal faceva, come vedete, che
« serve di fondamento le stesse opinioni, è solidamente religioso ». Così quello che egli dice su' suoi Pensieri: « Veggo parecchie
« religioni contrarie e per conseguenza tutte false, ma solo erro-
« rista. Oppure vuol essere creduta per la sua propria autorità... »
« Io non le credo dunque tratta di lascià ». Egli è chiaro che
Pascal avrebbe dovuto concludere piuttosto: « io credo una verità
di fede; perlochè non tra quelle è la vera, e vuol essere cre-
duta per una propria autorità. E vuol dire la sentenza che questa
parola autorità non ha forza fuori di una buona cattolica, e
« che si sarà sempre nell'intenzione che la vera Chiesa darà »
« a' suoi figliuoli qualche cosa, che su' altri scritti se potrà se non
« per dire ». (Bosset). Nov. del 1823.

(2) Vi sarebbe per altro dell' ingenuità a non interpretare cat-
tolicamente, per quanto è possibile, i nostri scritti cattolici, an-
che allora quando vengono a parlar d' uomo e di giudizio delle
ragioni in materia di fede; e questa interpretazione generale, pre-
ghiamo i nostri lettori di applicarla sopra tutto al gran teologo
che abbiamo a esaminare, e che per la sua scienza, per la sua
pace, e per l'educazione cattolica che da lui abbiamo rice-
vuto, merita per tutti i titoli il nostro riguardo e la nostra riveren-
za. Come egli ci detta l'uomo di scienza, questo parole,
che lingua faia colla fede, che lingua esaminare e giudicare
puote di credere, brava un uomo vero, e in quelle sue costruzi-
o ciò che Bossuet dice. E veramente, almeno a noi stessi, distin-
guiamo con soddisfazione la fede nel suo principio, e per così dire
nel suo germe, dagli sviluppi di cui ella è suscettibile. Il germe
della fede, inteso della stessa guisa nell'ultimo contro cui con-
suetudine della nostra religio, non impara, come vedremo ben
tosto, di necessariamente assumere finchè la conoscenza della ve-
rità rivela. E questa legge primordiale, per quanto sembra ella
sia, deve rimanere implicitamente nella verità rivelata in tutti

« opposizione formale di questo sentimento colla dot-
 « trina di Beauset ed anche della Chiesa, mi porta,
 « mio malgrado, ad alzar la mia voce contro autorità

i loro particolari, piuttosto di supporre che questo è il germe della
 fede, e che è dell'essenza di un germe di contenere in principio
 tutti i suoi possibili sviluppi. No, alcune volte queste verità
 non sono evidentemente concluse, anche dal cattoli-
 co il più forte colla sua fede e il più istruito, quindi è che
 l'uomo deve ragionare a fine ad un certo punto necessario.
 Si consideri dunque, e senza pregiudicare la massima massima del
 principio della fede che si conserva in cuore, si considerino le
 verità particolari che non hanno una così grande evidenza di cre-
 ditività, che si trovano non essere state rivelate nel proporzionale
 ad una individualità che la altre, e di una massima così esplici-
 ta. Se siamo istruiti, consideriamo questa proposizione che deb-
 biamo ci viene con altre di cui si ha già la fede esplicita, e col-
 l'aiuto del ragionamento, riusciamo bene a scorgere l'armonia
 o la disarmonia, l'armonia o l'opposizione. Se non abbiamo un
 grado d'istruzione che basti punto per una tale operazione, ri-
 corriamo ancora ad altre persone più istruite, le quali concludono
 esaminando una massima la qualsiasi proposta, e di conseguenza
 danno la loro risposta. Ecco in qual senso l'uomo è ragionevole
 per istanza di noi, e può anche dirsi obbligato, secondo il
 posto che occupiamo nella società.

Per questa considerazione, che ne sembra importante, trovai
 una verità un'altra difficoltà che potrebbe essere anche nell'
 l'uomo per rapporto alle qualità dell'uomo la materia di fede.
 « La operazione della grazia, ha detto l'illustre autore della Cate-
 « chismo *parler sulla fede de' fanciulli* (*Théologie pour tous*,
 « pag. 174.) stabilisce e perfeziona la natura, ma non la di-
 « strugge. Anzi l'ordine attuale della fede, bisogna è di
 « una vera proporzione, conosciuto da Dio solo con certezza, e
 « portata dagli uomini per ogni necessità, con l'intelligenza di
 « questa facoltà e i modi di crescita che a lui si attribuisce
 « l'uomo il tempo che richiede questa proporzione non è già un
 « tempo in cui egli vive; gli è un tempo in cui egli vive per
 « intravedere e dal punto in cui egli ha fatto, egli vede, e gli

« così rispettabili quanto a me care; e se infine voi
« vi determinate, si è questa la capiera, che esse me-
« desime mi insegnarono che sopra di loro è un tri-
« buto infallibile che solo merita essere ascoltato.

« Potrei riprodurre, a scotegao di quello che qui
« propone, parecchi tratti delle opere di Bonnet, e
« quali ne potrebbero esserne la conferma; come per
« esempio i seguenti: « La fede divina regola l'ame-
« namento la dottrina della Chiesa e ne stabilisce
« l'infallibile autorità... La ragione si svolge poco a
« poco, e la fede del battesimo infusa la fa sicura...
« Bisogna ritornare all'origine, che è di credere nel-
« l'autorità della Chiesa... Il cristiano ha creduto prima

« meno deve soffrire, passo a passo discosta un anno il suo accen-
« to alla fine del suo di non vero, non intende che che gli si
« dice, se non dopo che lo possa tornare procuratore a coerenza
« vola distanza, e che la sensazione dell'adito ha fatto nascere
« la collezione della spirito ». Questo risultato accetto per inten-
« dere, scrivono B. Lettore di Pimpigaton. Se egli vuole, si è per-
« ché ha già i principi della fede si è che l'entusiasmo che gli parla,
« gli serve detto di essere credente.

Tiene opposto a lei l'atto di fede, per essere razionale, non ha bisogno di essere preceduto da un giudizio della ragione, anzi non avrebbe sperequato di giudizio; e come, in questo caso, potrà essere razionale? Una sola parola basta per lanciare questa obbiezione. L'atto di fede non deve punto essere preceduto necessariamente da un giudizio della ragione, e ciò non pertanto non è meno un giudizio che allora si crede. Sufficientemente a spiegare questo paradosso. Tutte le volte che si ricorre ad un giudizio, lo si fa o per la propria cognizione, o per quella altrui, o si giudica in forza della propria cognizione, lo si giudica della ragione; o ciò è per la cognizione altrui, quando si crede, o senza fede. Se dunque si giudica secondo chi Dio ha posto, come si vorrà tacere di momento di giudizio questo atto di fede, che è il contrario di giudizio elevato al suo più sublime grado?

di ogni altra cosa che la Chiesa non lo insegnava... Lo Spirito Santo conduce la nostra istruzione dall'attaccarci alla Chiesa... Donde comincerà il cristiano se non donde si ha cominciato ad istruirlo? egli crede adunque la Chiesa universale... » Ma mi terrà contento a far valere i passi seguenti: « Egli è impossibile di mostrarsi un punto che nell'atto della ragione preceda gli insegnamenti della Chiesa... Fuor della Chiesa non v'ha nulla... I cristiani non debbono istruire i loro figliuoli battezzati come se non lo fossero, o come avessero ancora a deliberare di qual religione dovessero essere... Converrà primamente apprender loro a fare un atto di fede, e non perdere tempo ad esercitarli in ciò... Dai veri cristiani primamente si crede... Prima di ogni altra opinione si ammette senza esitare sulla parola della Chiesa tutta la sua dottrina ». Dunque sino alla sua infallibilità. « Già non si passa, come avviene tra i nostri Riformati, da una fede umana ad una fede divina... Non è punto necessario passare frammento ad altro opinioni, frammento di dubbi ed alle incertezze di una fede umana ». Si raffrontino questi passi con ciò che altrove dice lo stesso Bossuet intorno a questa ragione « avuta e piena di errori e d'incertezze (1) ed alla condizionale necessaria dell'averuti la quale domanda, per mettere gli animi in calma, una decisione finale e indipendente da ogni esame generale e particolare (2) » e si vedrà chiaramente che questo profondo teologo non ha mai potuto intendere che l'atto di fede

(1) *Divinatione caput i subditi.*

(2) *Diffinitioni sopra una scelta di Credo.*

debia necessariamente essere preceduto dal giudicj incerto della nostra ragione.

« Se questa dubbia ragione potesse essere di qual-
« che sostegno all'autorità che decide, vorrei doman-
« dare lo stesso a M... se il fanciullo con la Chiesa
« propone la sua dottrina, e che giudica, dice egli,
« prima di giudicare, è allora nello stato di dubbio
« per rapporto alle verità che gli vengono insegnate,
« ovvero se egli è nello stato d'ignoranza, oppure
« se, senza ignorare né dubitare né credere di sua
« fede attuale, abbia non pertanto la fede infusa.
« Questo fanciullo non si può supporre se non in
« alcuna di queste tre circostanze, ed anche l'una di
« queste circostanze potrebbe essere chimera; poiché,
« come concepire un essere il quale non sa e non
« ignora, il quale non dubita né crede? la sostanza
« non vi ha dunque se non due casi possibili per
« questo fanciullo, cioè lo stato di dubbio e lo stato
« d'ignoranza. Ma se egli dubita, dunque egli è pro-
« tentante (1), il che è contro la supposizione; e se
« ignora, dunque la dottrina della Chiesa non gli ha
« proposta (2), e questa ancora è contro la suppo-
« sizione; dunque questo fanciullo non dubita né
« ignora, ma crede; egli crede, io dico, d'una fede

(1) Bossuet, la Chiesa cattolica.

(2) Si può vedere nella Conferenza di Bossuet con Claudio, con
quel sermone il numero di Bossuet respinge l'obbedienza del miti-
cato, il quale gli diceva, che il fanciullo il quale qui si suppone,
trovandosi già in uno stato d'ignoranza « Egli ignora », imputare il
malizio. « Egli non ignora », ripiglia Bossuet, « ma crede; egli
« ha l'uso della ragione, e può fare un atto di fede sull'autorità
« della Chiesa » (Nota del 182).

« sensale, e che non può, senza colpa, far procedere
« da un giudizio della sua ragione.

« Mi sia concesso discutere più altri punti ancora
« della lettera di M...; la verità, per la quale mi
« sembra di combattere, risorgerà forse da questa
« discussione novella un nuovo grado di forza e di
« chiarezza.

« Gli Apostoli non dicono alla bella prima: Cre-
date... Credete sulla nostra parola... No, ché questo
sarebbe stato un vero contro senso.

« Se il credere sulla parola degli Apostoli inviati
« da Dio è un contro senso, sarebbe stato dunque un
« contro senso anche il credere sulla sua parola a
« Gesù Cristo Figlio di Dio. Ora costantemente la
« dottrina di Bossuet è che Gesù Cristo debbe essere
« creduto sulla sua parola (1). E che dunque? Gesù
« Cristo, manifestando la sua divinità col suoi mira-
« coli, Dio parlando all'uomo, non meriterà che gli
« si creda sulla sua parola? E la natura, che è lo
« stesso Dio, imporrà a tutti l'empia necessità di
« credere e adorare la nostra ragione prima della ra-
« gione divina? No; questo assurdo sarebbe e con-
« traddittorio ».

« Gli Apostoli facevano miracoli, dopo i quali esi-
gevano credenza. Ecco la fede che precedette il ra-
gionamento ».

« Qual ragionamento? Quello de' miracoli. Ammi-

(1) « Nell'altra lettera a due facce costruita sopra mani-
festo dopo Gesù Cristo, e che non tutti i suoi allievi e tutti
l'autorità che il Padre suo gli aveva data, non ne aveva abba-
stanzia per costringere gli uomini a seguirlo senza senso, e sulla
sua parola » (Pfeifferer's rapport aux évêques de Clément).

« rabile ragionamento, le cui premesse Dio stesso de-
« dice, abbandonandocene agli uomini la conclusione!
« Il ragionamento de' miracoli potrebbe con egual
« titolo, chiamarsi anche il miracolo de' ragionamenti.

« *La ogni fedele, la ragione prende la fede, non
per indurlo a dubbio e ad esitazione, ma per ma-
nifestargli la verità.* ».

« Possiamoci dubitare per dubitare; ed è anche
« incerto se alcuno vi abbia di questo genere. Ancora
« che Montaigne abbia detto per una bizzarra che il
« dubbio è un molle guerriale per la testa del saggio,
« egli è certo, qual che siasi del resto la bella sen-
« senza che possa effluire, che egli fa solamente di
« necessità virtù. È la certezza e non il dubbio, è
« infine la verità che egli ama.

« *Il fanciullo battezzato non può senza colpa rivo-
care in dubbio le verità che la Chiesa gli propone;
ma non è già dispensato di istruirsi, e di studiare
le prove che stabiliscono le verità della religione, onde
corroborar la sua fede ed essere in stato di praticare
atti meritorj.* ».

« Poichè il fanciullo battezzato si rende colpe-
« vole se dubita, fa un atto meritorio se crede. Se
« egli non è in stato di praticare atti meritorj, se non
« dopo una ragionevole istruzione, non sarà fuorchè
« per una singolare istruzione che il suo dubbio può
« divenire colpevole. L'obbligo di credere non è
« unicamente sancito dalle pene; lo è anche dalle
« ricompense. Io insisto su questo punto perchè ho
« creduto scorgere nelle espressioni di M... una co-
« tale inaspettata che voglio spesso mi permetterà
« di notare. Se egli detta avesse che il fanciullo bat-

« tanto non è dispensato di studiare le prove della
« religione, onde colla grazia di Dio rendere tutti gli
« atti suoi di più in più meritorj, s'era al tutto del
« suo avviso ».

« Questo atto della ragione non è già un atto di
« fede, egli lo precede non tempore sed ratione, se così
« si piace ».

« Domando perdona » M. . . , non sono già io che
« il voglio, è M. . . lui stesso ; percoschè , voler so-
« stenere che questo atto della ragione precede non-
« pare l'atto di fede, e dar questo per regola, e il
« contrario, per eccezione, sarebbe un seguire man-
« festamente l'esecrazione in luogo della regola (1) ;
« questo sarebbe, come l'ha ben provato il vincitore
« del ministro Claudio, introdurre nella Chiesa il me-
« todo critico, rovinare l'ordine dell'istruzione, per-
« dere il frutto del battesimo e abbandonare la fede
« de' nostri maggiori alla moderna indifferenza ».

« M. . . si trincerare della sua lettera in mano ,
« dice, alle prese con Baston e con Bouquet. Ma parrai
« che la mia disputa con Baston sia già da lunga
« pezza terminata; e quanto a Bouquet, non proverò
« punto di contraddizione (né egli stesso la tenta)
« tanto da parte del suo più solerte discepolo, quanto
« del suo più modesto ammiratore ».

Un uomo cui credeva la Chiesa tutta, che faceva
la gloria in particolar della Francia, e che anche, ne
si diceva, aveva un posto a parte nel cuore del so-
vrano pontefice, avuto intesa della lunga discussione

(1) « Già è un gran male, dice Pascal, seguir l'esecrazione invece
della regola » (Pascal, Pensées) Nota del 174.

che detto abbiano, di fare l'onore della seguente risposta

Parigi, 22 dicembre 1849.

« Ho letto, signore, con assai piacere la lettera che
« mi facete l'onore di indirizzarmi; e sicuramente
« voi avete letto così, che non meglio non si potrebbe,
« il mio pensiero, e credo anche quello di Bossuet...⁽¹⁾
« Fanni che il vostro sistema, e quelli tutti che
« con esso lui hanno le medesime opinioni, confon-
« dano due cose distinzissime, il ragionamento pro-
« priamente detto, che non è per nulla necessario
« alla fede, e la conoscenza della verità, che è l'ob-
« letto della fede. Così, quando io dico: credo in Dio,
« perchè questa parola credo abbia un senso, significa
« che la parola Dio non ne abbia anch'essa; vale a
« dire, che io vi attacro una idea positiva più o meno
« sviluppata; e questa idea mi si porge della parola
« e dell'insegnamento. Ecco l'ordine naturale; e se
« non si credesse fare che ciò che è provato dal ra-
« gionamento, che cosa crederebbe il fanciullo, che
« cosa il popolo, che crederebbero anche coloro i
« quali si reputano tanto superiori al popolo? Ogni
« fede sarebbe distrutta, e distrutta per sempre. Os-
« servate i Protestanti ed i filosofi, i quali non sono
« se non Protestanti più occulti. Ma l'orgoglio che
« a tutto resiste, esiste anche all'esperienza, e l'uomo
« è così miserabile e vano, che non meglio ritien-
« nere alla sua ragione che sottometterla ».

Quegli che vi scriveva questa lettera così importante,
è lo stesso che dopo: ma allora era cattolico.

(1) Nel esprimersi qui una frase che ci è parsa molto interessante.

E quest'uomo che non vuol più credere se non quello che a lui sia pervenuto dal ragionamento, quest'uomo sì miserabile e sì vano, che ama meglio rinunciare alla sua ragione, che non sottometterla, quest'uomo... Sì, noi lo diciamo pure, compresi da profondissimo dolore, quest'uomo è lo scrittore moderno della lettera (1).

(*) Gli abbiamo fatto questa dichiarazione per iscritto nel 1874, prima che avessimo ancora alcuna notizia della lettera anonima che recavamo. *La parola di un credente*.

Capitolo III.

DIFFICOLTÀ DEL PRIMO ARTICOLO.

Se bene si torna dietro allo svolgimento che abbiamo fatto, ben si dovrebbe estar capaci di quale importanza sia nelle teologiche disposizioni l'adoperar sempre un linguaggio chiaro e preciso; e non si debba la più piccola inosservanza, un solo equivoco, può, quando bene non si sta in guardia, dar occasione ai più insidiosi spropositi. Lanterman per troppo ne è un memorabile esempio.

Nessuno meglio di lui osservò la distinzione essenziale che far si deve nell'analisi della fede. Ricordate le espressioni di quella lettera, la quale abbiamo citata: « Partai (faceva l'osare di scrivervi con quella osilità « che allora formava la sua gloria più bella) parrai « che il vostro avversario, e quelli tutti che con esso « lui hanno la stessa opinione, confondano due cose « distintissime, il ragionamento propriamente detto, che « non è per nulla necessario alla fede; e la conoscenza della verità che è l'oggetto della fede istessa ».

Ecco in effetto i due punti che ben dovea guardare di identificare nell'analisi dell'atto di fede: la cono-

scienza e il ragionamento. La conoscenza della verità, e per così dire, anche del motivo che ne porta a crederla, deve precedere lo stesso atto di fede; ma questa conoscenza, la quale altro non è se non l'impressione ricevuta dall'esterno insegnamento, essendo un modo dell'io passivo, per usare il linguaggio dell'autore dell'*Abbozzo di una scienza*, non ha cosa che gli sia comune col ragionamento, il quale per la sua stessa essenza è un lavoro dello spirito, e per conseguenza un modo particolare dell'io attivo, e che, se precedesse l'atto di fede dopo che la dottrina della Chiesa fosse stata insegnata, supporrebbe in quello che lo facesse un dubbio positivo relativamente alla verità religiosa. E ciò che noi diciamo del ragionamento, conviene pur dirlo anche del giudizio della ragione, al quale stessi, come abbiamo fatto vedere, vorrebbero far precedere l'atto di fede.

Che cosa in tutti sarebbe questo giudizio della ragione? Sarebbe un atto intuitivo, ovvero discorsivo? Se fosse discorsivo, o se la conseguenza fosse d'un ragionamento, la fede sarebbe dunque preceduta in ciascun di noi, non già semplicemente da un giudizio della ragione, ma da un ragionamento propriamente detto, ossia da un esame, e si risulterebbe per tal modo nell'inconveniente cui, per durare un'occhiata, si vorrebbe non pertanto sottrarsi. Se al contrario questo giudizio anteriore all'atto di fede fosse appunto puramente intuitivo, o l'affermazione di una verità per sé stessa evidente, noi domanderemmo allora quali dunque sarebbero questi primi principj, queste verità evidenti di per sé stesse, donde si dedurrebbe immediatamente l'obbligazione di fare un atto di fede.

Ciò che ancora produce illusione si è, che l'atto di fede è essenzialmente un atto libero, e che si dura pena pena a concepire che un atto libero possa farsi altrimenti che in seguito ad un giudizio della ragione. Ma come che questo giudizio stesso sarebbe un atto libero, secondo che quasi lo riconosce Lamennais (1), questo giudizio supporrebbe ancora un giudizio anteriore, e questo un altro, e così all'infinito, cosa che implica contraddizione negli stessi termini (1 bis).

(1) E disse (la ragione) che deturcava la verità di un libero e giudizio la sua assoluzione apparente ». [Lamennais, l. 1, p. 54].

(1 bis) Butler, del quale per altro siamo tenaci assai di aderire tutte le idee, ha avuto il merito nella sua *filosofia di far di scienza non verità semplicistica, ma che fino ad ora sembrava insuperabile; ed è che ha proporzionato, col i logici ordinari dell'epoca l'assoluta di un giudizio (verità giudizi interpret), e non certo l'assoluta di ogni altra cosa della spirito, talvolta ancora di un semplice fatto raccomandato alla memoria. « Questo parole, « per esempio: Dio creò il mondo in sei giorni. Il sesto giorno « creò l'uomo, ecc., presentano, dice Butler (ibid. 1, p. 143) un « segno di affermazioni e non un segno di giudizi ». Questo riconoscimento era naturale, ma che pare non per anche di era fatto, ne pare di una grande importanza nello sviluppo dell'atto di fede. Volendo spiegare questo atto, non potremo peranco gran fatica a sempre altri non finché un giudizio della ragione. In effetti, molti altri, se atto di fede è esposto da una proporzionalità; ma una proporzionalità è l'assoluta di un giudizio; qual differenza può dunque esservi tra un giudizio della ragione e un atto di fede? Questa falsa argomentazione non è l'assoluta, come vedevi, se non sopra un proporzionalità atteso nella verità, e per farlo vedere, basta arguire il falso principio che gli serve di base. Allora, in luogo di confondere l'atto di fede con un giudizio della ragione individuali, sarà agevole comprendere che quest'atto non è nella non assente « ma una semplice adesione alla parola di Dio che la Chiesa ci propone; cosa, che, ben inteso, amplificabile naturalmente in contrapposizione ancora da tre secoli tra i Cattolici ed i Protestanti.*

Dunque è verità oggettiva dimostrata, che l'atto di fede, sebbene debba essere preceduto dalla conoscenza della verità, e per conseguenza anche da qualche motivo che inclini a credere, non deve tuttavia essere necessariamente preceduto da un giudizio della ragione, il quale, non potendo essere peramente decisivo, rispetto a certe verità di cui l'evidenza al primo istinto non è immediata, ma dovendo piuttosto essere il risoltamento di un esame, avrebbe per confusione rigorosa il dubbio, per rapporto alle verità che ne fossero l'obbietto.

Se ci fosse opposto che questo esame non avrebbe per oggetto precisamente le verità rivelate, ma solo i motivi di credibilità, non si renderebbe la questione più facile a risolvere, giacchè le verità rivelate non essendo credute finchè sopra questi motivi, come si sapevano, non si cederebbero, ma se ne dubiterebbe, finchè durasse l'esame dei motivi di credibilità. Per conseguenza il dubbio, vale a dire l'incredulità, diverrebbe, nell'opinione che qui discuteremo, un preliminare indispensabile all'atto di fede.

Seguendo per lo contrario il metodo per noi indicato, di leggerci a concepire come la fede può impadronirsi del nostro spirito al primo uso che facciamo della nostra ragione, senza che un bisogno di supporre un esame del quale un fanciullo è assolutamente incapace, nè uno stato di dubbio o d'incredulità incompatibile col dover di un cristiano. La Chiesa, investita dell'autorità che le conferiscono e la divinità della sua origine, e l'universalità de' suoi insegnamenti, e l'unità della sua dottrina, e la verità della sua morale e del suo culto, è il perpetuo miracolo del suo

stabilimento e de' suoi progressi, ci propone, pel nome de' suoi ministri, per la voce de' nostri genitori, la verità che Gesù Cristo ha in lei depositata: e noi, spinti dalla grazia, crediamo tantosto quello che essa ne insegna, indotti da una così grave autorità. Ed ecco, diremo a noi stessi, l'ordine naturale, ripetendo con entusiasmo le belle parole di Lamennais

Cederemo noi che l'unica fede di quest'ultimo, sia stata per tanti anni non altro che una vergognosa ipocrisia? Diremo noi con lui stesso, che la sua dipendenza è stata puramente fittizia, e la sua sottomissione alla Chiesa tutta apparente? Sappremo in lui una conoscenza di una vita pressochè intera? Noi non lo vogliamo dire, nè lo sapremo credere. No, l'autor del Saggio non fa di una ipocrita unità, nè di una rozza religione; ma sincero era nella sua fede, come lo è per troppo nella sua apostasia.

Venendo meno alla sua bella vocazione, che era di difendere visibilmente la verità cattolica contro l'indifferenza del secolo, egli ha mancato al suo genio ed alla sua ragione; ei più non sa nè ciò che negar debba, nè ciò che affermare; Dio gli ha stravolto il senso, e lo perisce del suo orgoglio facendo gli senza posa percorrere il cerchio indefinito delle umane contraddizioni, supplizio spaventoso per un filosofo, condannandolo a vololare con immenso sforzo il naufrago di Sissoi, senza mai poter fermarlo sul giogo della montagna in una stabile posatura. La fede è ella libera? è ella occupata? Siccome egli l'ha predata, così non ne sa più nulla. Egli tuttavia ne parla continuo, come presso a poco colui il quale, durante il corso de' suoi, pensa gli oggetti di che era occupato nella

veglia. Qualche volta (1) confonderà la fede colla insinuazione, quantunque l'una sia incompatibile coll'altra (2); talvolta (3) tenderà a identificarla colla conoscenza, che senza dubbio la precede (come fu veduto nel capitolo precedente), ma che perciò appunto ne deve essere staccatamente distinta. Più lontano (4) chiamerà la fede l'origine e il fondamento della conoscenza, come se quest'ultima non fosse piuttosto, come egli l'aveva osservato, un preliminare essenziale alla fede. Qui (5) egli dice che la fede è articolata; là (6) affermerà che la credenza è libera, come se fede e credenza non fossero cose identiche. Che cosa è in fatti la fede? Un riparo (7). E che cosa è la credenza? Un riparo anch'essa (8). Ma questo riparo è agli fi-

(1) « La fede ed una insinuazione piena e costante ». (T. II, p. 101).

(2) *Miles ad querendum sollicitudo rerum*, argumentum non approbatum (Epist. agli Ebr., II, 11, v. 1). L'originale traduce così la prima parte di questo testo: « La fede che a Paolo chiama, fa « sistema delle cose alle quali l'animo aspira ». (Tom. II, pag. 219). Questo parole alle quali l'animo aspira, non hanno la forma della parola *querendum*. Per compiere il pensiero dell'Apostolo, Loezmann avrebbe dovuto tradurre anche l'ultima parte del testo, *argumentum non approbatum*; ma questo non tornava utile al nostro filosofo, il quale vuole che si abbia la fede medesima delle cose di cui si ha la più chiara conoscenza.

(3) « Questa affermazione interna, necessaria, costituisce propriamente la fede, e la fede è d'altra parte la formazione della conoscenza ». (T. II, p. 101).

(4) « L'apprensione generale, indifferente, necessaria, imparziale e valida dell'impressione derivata dall'essere oggetto e costituito, « costituisce la fede, origine e fondamento della conoscenza ». (T. II, p. 101).

(5) « Questa affermazione e questo consenso libero, lo chiamerò « come credenza ». (T. II, p. 102).

(6) « Il consenso è libero, e la volontà medesima non lo

libero o forzato? Egli è forzato, se si parla della fede; egli è libero, se si fa velli di credenza. O piuttosto, egli è essenzialmente forzato (1), come egli è essenzialmente libero (2). L'autor dell'*Abbas* non si scompone per alcuna di queste contraddittorie affermazioni (3).

Chi udisse Lamartine parlare di tutto proposito intorno la fede e la credenza, lo direbbe un uomo pieno di fede e un altro padre de' credenti, o un soprannumerario almeno di que' santi patriarchi di cui l'Epistola agli Ebrei fa tanti esempi, e che « per la loro fede hanno conquistati i regni, ec. ». Ma, ahimè! che non è nulla di tutto questo. Questo prete, che si proponeva di riuocer nella fede le anime vacillanti di questo secolo inferno (4), giunto troppo presto al ter-

« sarebbe... Se l'uomo intelligente non può se vedere ciò che vede, « se vedere ciò che non vede, per intender sempre chiaro, esordire « a militare il suo coscienza ad ogni permissione, ad ogni pensiero « di cui ha padronanza la passione attuale » (T. II, p. 340).

(1) Vedi infra pag. 44, nota 4.

(2) *Ibid.*, nota 4.

(3) Aggiungo qui a riferire anche un'altra contraddizione di Lamartine. Egli dice (t. II, p. 338) che « la legge dell'obbedienza « è la prima legge dell'intelligenza padre ». Potremmo osservare primariamente che, poichè nulla di meno di un'idea, l'intelligenza padre e legge non possono andare insieme, secondo quel volgare proverbio, che recita: non ha legge. Strenuamente, in conseguenza, che se l'obbedienza è una legge dell'intelligenza, non può più esserla l'idea dell'intelligenza stessa. Lamartine, il quale professa la massima stessa al potere, vuol per compenso che l'obbedienza sia povertà e che o nulla valga al sistema rivoluzionario, secondo l'egregia osservazione che in qualche luogo ha fatto Bonald (*Principe*).

(4) Espressione che non si trova mai letta nel *Saggio sull'indifferenza* (t. I), e che nel citato *Abbas* trae dalla bocca dell'autore.

nine della sua carriera, ha annullato le anteriori sue laudevoli intenzioni, ed è venuto meno alle sue solenni obbligazioni, e forse attualmente non crede più nemmeno in Dio, quando sotto questo nome non si voglia intendere Lamentisai lui stesso identificato colla sostanza infinita (1). Di questo il seguito delle osservazioni ne potrà chiarire; ma a buon conto questo intanto abbiamo di sicuro, che Lamentisai già più non crede alla Rivelazione: triste verità della quale dobbiamo presentemente intrattenere i nostri leggitori.

(1) « Figuratevi la più bella testa del mondo, e che nulla concorre a giuocarla nelle forme materiali, ed un tratto disvelate la testa di « un idolo: che diverrà la bellezza? » (*Discorso d'una filosofia*, t. 3, p. 234). Nel discorso alla nostra volta: Figuratevi il più bel garzone del mondo, e che nulla aggiungendo nelle sue facoltà intellettuali, questo garzone a un tratto diverrà un garzone di cretino: che diverrà la sua grandezza?

Capitolo IV.

SENSE E CONTRADDIZIONE DI LINEARE NELLA RIVELAZIONE

E DELLA GRAZIA.

Al tomo III dell'*Abbozzo*, pagina 87, leggiamo: « Noi abbiamo dimostrato che il linguaggio umano, « come il linguaggio di tutti gli esseri intelligenti, « implicava una rivelazione divina, poichè implicava « la visione di Dio; nè si saprebbe veder Dio, quando « non si manifestasse e non si rivelasse. Ma questa rivelazione, inseparabile dal pensiero, non costituisce « punto un ordine parziale di intervento soprannaturale; anzi, per lo contrario, essa è, nel più stretto « senso della parola, una condizione naturale dell'intelligenza e della percezione del vero, come la rivelazione dell'universo è la condizione naturale della percezione delle realtà contingenti e finzionali in « scienza, ogni intervento soprannaturale nella creazione è contraddittoria. E veramente non si può « scoprire l'esistenza di alcun altro essere che in pari « tempo non si concepisca l'esistenza delle « cose che l'uniscono a tutti gli altri esseri, relazioni « determinate dalla loro speciale natura e regolate

« delle sue leggi, le quali non sono anch' esse se non
« la conseguenza naturale delle cause e degli effetti, o
« delle condizioni della stessa esistenza. Poste adunque
« queste, tutto il resto ne è una conseguenza natu-
« rale e necessaria. Esistere, lo stesso è che conser-
« varsi; e svilupparsi, è ancora lo stesso che conser-
« varsi secondo la propria natura, e secondo le leggi
« della durata successiva, che è il modo essenziale
« dell'esistenza degli esseri finiti. Ora, esistere, con-
« servarsi, svilupparsi, è tutto l'essere in ciò che esso
« ha di passivo e di attivo. L'ipotesi di un intervento
« soprannaturale di Dio nella creazione, si risolve lin-
« tamente fondamentalmente, qual che siano i suoi par-
« ticolari a quali si applica, in questa proposizione ge-
« nerale, che in certe circostanze gli esseri si sviluppano:
« cioè si conservano, così esistono convenzionalmen-
« te; proposizione la quale non offre alcun significato,
« o un significato solo contraddittorio, e meno che
« non si capga il senso delle parole. L'atto per cui
« qualche cosa comincia ad esistere fuor di Dio, può
« solo essere chiamato soprannaturale: perchè que-
« st'atto prima della creazione Potentia ha per termine
« la Natura, la quale non avrebbe la stessa ma-
« niera concorrere alla sua produzione, e consequen-
« temente l'atto per cui essa ha cominciato ad essere,
« è necessariamente concepito come soprannaturale o
« parimente divino ».

Creduto almeno necessario ripeter per intero que-
sto passo perchè emerge, il più chiaramente che sia
possibile, l'attual concetto del nostro scrittore. Vedasi
che egli ha completamente ripudiate le sue antiche
dottrine, delle quali non teneva, come per noi ha

esercitato, se non alcune parole sue di dubbio troppo profondamente impresses nel suo cervello e di maniera da non essere oggi ancor cancellate, ma che pel significato, affatto sgravo che loro affibbia, non presentano le sue prime idee, più che i segni di una ininterrottamente trattata non corrisponda ad un poema regolare (1). Noi non ci siamo imposti l'obbligo di provare direttamente e luminosa l'esistenza e la necessità di una spiegazione soprannaturale. Oltre che non avremmo altro a ripetere in sostanza, — che quello cui ciascuno ha letto, e che a tutti è noto; non difendiamo del talento e dell'uso che indipendentemente bisognerebbero per dare a queste antiche voci una forma novella. Quello che più bramosamente, sarebbe di continuare il nostro autore col mezzo della ragione che egli stesso ci mette in mano, cercando la consistenza nelle sue opere stesse.

Non abbiamo voluto luminosa riconoscere che l'atto

(1) « Se per compimento io vi dico, per esempio, e io - l'atto medesimo stesso off' uomo del vero, un uomo, d'alta - parte grande, e l'impedimento in un libro grande, e chiedendo - gli occhi alla luce, se altri finché si stava ascoltando, ritorno - ad un uomo tranquillo, grave, imparando, e considerando in - questo pensare che gli pare per ciò che a me, sarebbe tempo - di me il suo stesso convincimento, dipendendo da uno stato - contraria costante, gli si faccia indifferente, il quale che mi - e abbia in questo punto argomentando e finalmente felice; a certa - e gli esempi di questo genere di belle cose sono straordinariamente - i più veri ». (Lillo, t. II, p. 111). Non avrebbe fatto questo il scritto di Rousseau divergendo da proprio suo senso? A Dio solo piaccia trattare che il tempo che occorre se noi il suo stesso convincimento gli sia davvero impossibile? Confidiamo, inoltre al « *Lettere postume* », dovute alla dipendenza, — (Hob. VI, 9).

della creazione è necessariamente concepito come rappresentarile o permanente divino; il perchè gli domanderemo come mai, essendo il rappresentarile immutabile per sua propria confusione in questo principio, non lo sarà del pari anche nell'atto permanente della conservazione della creatura, la quale, secondo i principj di una sana filosofia, non è della parte di Dio se non una creazione continuata; e come mai, avendo Dio liberamente stabilito le leggi che governano il mondo tanto fisico quanto intelligente, non sarebbe egualmente libero di derogare a queste leggi, o di sospenderle ancora a suo piacimento. Noi gli domanderemo infine, come accorda colla libertà umana questa proposizione: che l'esistenza di ciascun essere « essendo stabilita, tutto il resto ne è un seguito naturale e necessario ». Quanto è in noi, ci pare infinitamente più facile conciliare la nostra libertà colla teorica cristiana della grazia (1), che non era idee quanto fra lor discordanti.

L'ostentato giudizio contraddittorio agl' intervento rappresentarile di Dio nella creazione. Vale a dire, che agli occhi nostri vi ha contraddizione a sostenere che Dio, autore della natura, sia al di sopra della natura; a pretendere che un essere libero e sovrannamente indipendente può, quando lo giudichi a proposito, derogare alla sua propria legge; a supporre infine che un essere infinito nella intelligenza, nella sapienza e nella bontà, abbia il diritto ed il potere di creare una creatura al di sopra di sé medesimo, e darle delle cono-

(1) « La teoria cristiana della grazia, dice il nostro autore Pico la legge, derogava infinitamente la libertà » (Pref. p. 3).

senza che la sua prima condizione non povesse, V'ha, dice Lamennais, contraddizione in tutto questo: ma non s'ha piuttosto contraddizione manifestata nel l'affermare ciò che egli afferma? *Le monde est libre* (1).

Parlando degli esseri superiori all'uomo, egli disse:
 « A rompre la loro existence, non se potrebbe dubitare
 « che non esercitino un'autorità regolare nell'universo
 « e i suoi fenomeni, mentre l'uomo ne esercita una
 « singolare nella sfera terrestre della sua attività; e
 « come l'esistenza dell'uomo, subordinato alle leggi del
 « mondo organico ed inorganico, non altera in nessuna
 « maniera le sue leggi immutabili, l'esistenza delle crea-
 « ture più elevate dell'uomo, non altera d'avvantag-
 « gio, e si riduce a dirigenne gli effetti e i vari fini
 « determinati dalle leggi proprie degli esseri impen-
 « sabili e liberi ». (T. 1, p. 257).

Che le leggi del mondo organico ed inorganico sieno immutabili per lo stesso riguardo che lo sono gli esseri creati superiori all'uomo, non è perciò da dirsi che lo sono anche per rispetto di quello, che essendo stabilito senza altro motivo determinante che la sua onnipotente volontà (1), possa perciò appunto sospendere o abrogarle quando gli piace. L'immutabilità apparente delle leggi della natura, da cinque o sei mila anni in che si possono osservare, non prova in nessun modo la loro intrinseca immutabilità. Tutto che sembrino basate sui principj di una esatta geometria, non dimostra che Dio non possa dar loro una base al tutto differente, e stabilire tutt'altrimenti il problema della esistenza. Nulla si può conchiudere che

(1) *Tout cela fut fait au premier jour.*

le leggi le quali governano il mondo materiale, sono necessarii per l'Essere infinito.

Noi tentiamo di più, nelle parole che citate abbiamo di Lamennais, una prova, tentata lui stesso, dell'esistenza, o almeno della possibilità dei fatti soprannaturali. Egli ammette che gli esseri superiori all'uomo, supposto che esistano, debbano esercitare nel mondo regolare sull'uomo. Ora, l'azione regolare degli esseri liberi consiste nell'esercizio della loro libertà. Noi dunque non veggiamo perché si dovrebbe ricusarsi di chiamar soprannaturale questa azione libera degli esseri soprannaturali o superiori all'uomo; conciossiachè questa parola soprannaturale, della quale Lamennais potrebbe non poter tirare il significato, significa non già precisamente ciò che sarebbe opposto alla natura in generale, ma ciò che è al di sopra della nostra natura in particolare.

E questo nè presenta una risposta a ciò che un altro luogo obiettava Lamennais: « L'azione di Dio sulla creazione, dice egli (tom. 2, pag. 83), è necessaria in tutti i suoi attributi, e non può essere « conforme anche a quella della creazione, sarebbe « senza effetto sopra di lui, e per lui non esisterebbe: « ciò sarebbe, e non sarebbe tutto in un tempo insieme » (T. 2, p. 83).

Per questo appunto che l'azione di Dio sulla creazione è conforme alla natura di Dio, questa azione è soprannaturale; almeno sotto a questo rapporto; poiché necessariamente la natura di Dio è al di sopra della natura nostra. Conforme alla natura di Dio, questa azione divina lo è anche alla nostra, ma soltanto in questo senso, che noi siamo naturalmente capaci di

riceverla, e non in quel senso che noi possiamo naturalmente eccitarla; essendo che può intendersi a tant'è doni soprannaturali ciò che sant'Agostino dice in particolare dell'idea della fede: « poter ottenere la « fede è una proprietà della nostra natura; noi avere « la fede è un effetto della grazia » (1).

Il traduttore dell' *Intenzione di Cristo*, che ne ha descritto con tanta verità ed esattezza i movimenti opposti della natura e della grazia, giudicò di presente questo combattimento impossibile, atteso che la natura è d'oltrunque; e la grazia non è in nessun luogo (2). Per giustificare il suo pelagianismo apostolo, non gli bastò di dire, come si è veduto, alla parola natura un senso contraddittorio; gli bisognò ancora alterare la nozione della grazia. « La grazia, avea detto a. Te- « stamento può intendersi in due maniere; e secondo la « voluntà stessa di Dio che concede i suoi doni, e « secondo i doni medesimi di Dio gratuitamente ac- « cordati » (3). Ciò che si idea della grazia, sono tutte quelle che suppongono una relazione, doppia dei termini differenti; e che questi due termini, per ciò che concerna la grazia, sono Dio e la creatura: Dio è il principio della grazia; la creatura ne è il soggetto; e come che tra questi due termini stia l'infinito, si diranno intorno la grazia le più assurde cose che si possano dire; e si confonderà la natura e la grazia ».

(1) « *Potest fides haberi, natura est intentionis haberi fides; « agitur est proprietas »* Sant'Agostino, *serm. 112* c. 1. §. 1. n. 1.

(2) « *¶ Il combattimento dei due principii di opposizione è (ha l'intenzione).* »

(3) « *Grazia dupliciter dicitur. Una modo, qui videtur Dei « assistentia esse causa, quia gratia dicitur Dei »* (Sant'Agostino, *serm. 112* c. 1. §. 1. n. 1.)

case, se non si ponga cura di notare essenziale distinzione.

Questo è quanto incontrò a Lamentosa. Confondendo egli il principio della grazia colla grazia stessa, disse che è infinita per sua essenza, in ciò che essa è l'azione di Dio; come se l'azione di Dio, benchè infinita per sua virtù, non possa nè debba necessariamente essere limitata ne' suoi effetti. Tutta la emanazione è un effetto divino: è ella infinita per questo? Lamentosa stesso riconosce che essa è limitata. Perché la grazia, la quale è un dono di Dio, sarebbe anch'essa infinita per propria essenza? Dio, per ciò solo che è infinitamente liberale, non accorda i suoi doni se non con giusta misura: se potesse emanare i suoi benefici la sua bontà cesserebbe di essere infinita.

« Ora ascoltiamo Lamentosa: « Un'azione infinita è « evidentemente impossibile all'eterno: sarà dunque « questa un'azione esclusivamente divina, sarà Dio « che agirà immediatamente sull'uomo: per trasformarlo. E siccome la causa determinante dell'azione « divina è in Dio stesso, il soccorso dato alla grazia « avrà questo doppio carattere: sarà infinita per la « sua essenza e gratuita nella sua distribuzione, cioè « indipendente da ogni causa determinante dalla parte « dell'uomo ». Sodi esempiono due conseguenze: »

« Un'azione essenzialmente infinita, quanto al suo « effetto, è necessaria o necessaria. La grazia agirà « dunque come una potenza fatale in questo senso « che essa ha necessariamente il suo effetto, l'effetto « voluto da colui che agisce.

« Necessariamente anche gratuita, data e ricevuta « senza alcun riguardo alle disposizioni intenzionali della

« l'uomo, alla direzione anticipata della sua volontà,
« che essa sola può pervenire per altra parte d'eter-
« minare al bene, la grazia opererà sopra di lui alla
« maniera delle forze che agiscono fisicamente sopra
« i corpi belli, di guisa che essi di fatto totalmente
« stranieri alla sua costituzione ». (*De Deo*, t. 2,
p. 84 e 85).

Si ha bel campo da lottare quando si vuol fon-
darsi sopra nozioni inesatte. Lamennais confonde esi-
dentemente con questa parola il privilegio della grazia
che è Dio, colle grazie stesse, che è nell'uomo; però
che quando egli afferma che la grazia è ad un tempo
« infusa per la sua essenza » gratuita nella sua di-
« stribuzione », siccome essa non è gratuita se non
in qualità di dono, già è lo stesso come se dicesse
che questo infuso dono è infuso nella sua essenza.
Ora, tanto è vero che questo punto essere, che la
grazia è anzi, del pari che, quello che appartiene agli
altri esseri, essenzialmente limitato.

L'argomento con cui Lamennais sfutta il dogma
della grazia puntando tutto sopra questa falsa nozione,
non è bisogno combatterlo in modo più particolare;
egli cade già per sé stesso mal sostenuto dalla sua
propria debolezza.

Sopra questa questione della grazia, come sulle altre
che Lamennais ha voluto assaggiare, pare che abbia
preso il carico di confutar sé medesimo. Ecco difetti
che dice qualche pagina appresso nella sua opera:
« Poichè lo scopo quaggiù proposto all'uomo è
« di pervenire alla perfezione che richiede la sua
« natura nel periodo del suo terrestre sviluppo, e che
« questa perfezione si riassume nell'unione sensibile

e della volontà e dell'intelletto (1) e della piena libertà e bontà propria dell'ingegno alla volontà; la legge generale della forma è che essa tenda costantemente a trascorrere l'uno o l'altro di questi due termini dell'alternativa, nel risultante concorso dell'istesso dritto, e del libero arbitrio. (T. 3. p. 304).

L'istesso dritto, che nel Cristianesimo sembra crescere, non essendo certamente altra cosa se non l'istesso dritto, dovrà, secondo i principi di Luterano, essere infinito per propria essenza, e sarà quindi necessario (2) e come mai, in questo caso, potrà concorrere simultaneamente col libero arbitrio? Luterano non risponde niente, e si dà al medesimo, come sopra.

(1) *Examine, amission delle dottrine e dell'istesso. Gli oggetti sono di un'istessa professione. A questo dritto, fuori della regola propria da Gio: Calvino, fatto perfino, che l'istesso dritto è infinito per se stesso. (Blanch. 3. p. 38).*

(2) *Examine l'istesso, questo dritto istesso è necessario e necessario. (Istesso T. 3. p. 38).*

Esame di un'istessa dritto. (Istesso T. 3. p. 38).

Esame di un'istessa dritto. (Istesso T. 3. p. 38).

Esame di un'istessa dritto. (Istesso T. 3. p. 38).

Esame di un'istessa dritto. (Istesso T. 3. p. 38).

Esame di un'istessa dritto. (Istesso T. 3. p. 38).

Esame di un'istessa dritto. (Istesso T. 3. p. 38).

Esame di un'istessa dritto. (Istesso T. 3. p. 38).

Esame di un'istessa dritto. (Istesso T. 3. p. 38).

Capitolo V.

Alla questione della *Stesione* si lega strettamente da sé medesima quella del *Linguaggio Lamerzoso*; il quale circoscriverà altra volta la gloria non a seguire il sole, come un semplice schifo, tracciato dal vortello re dell'Orione (1), rompendo di presente il legame che in certa guisa lo retta irresponsabile, per elempio indipendente sul mare, col secondo di procelle della filosofia. Non è già che non incida sempre sopra l'albero maestro la rivoluzione darwin del linguaggio umano; ma gli è par d'ora a questa specie di barcolla del passato (2) una significazione, tutta

(1) *Q* romba in tempo, senza dubbio, per tutto nel secondo volume del *Diario dell'Indiferenza*, quando confonde che il grande motore faceva di sé cosa con Baudelaire. Ma che volta si chiamerà quest'ultimo nel tempo da che apparso. Fattissimo di una *Stesione*, ha voluto senza dubbio dipendere a questo vero filosofo, nella sua estrema vecchiaia, la pena di una lettera, che l'invettiva fece morire più assai di dolenti del suo di malandante.

(2) « *Stesione* spesso, *Stesione* sempre, *Stesione* sempre ».

Aggiungi: *Stesione*, un *Stesione*, qui la *Stesione* (1871).

Vita, *Stesione*, 1871.

particolare. Però che non è più il linguaggio articolato, e propriamente detto, che fu secondo lui necessariamente dato all'uomo; ma un linguaggio interno, identico col pensiero; e d'onde in seguito nasce, per quanto egli pretende, la parola esterna e sensibile.

« Di queste due parole, la prima essere non potrebbe
« l'opera dell'uomo, il risaltamento della sua propria
« natura, atteggiarchè non altro sia che la visione stessa
« di Dio, e del vero in Dio. Ma l'espressione del vero,
« in ciò che il linguaggio ha di puramente relativo
« all'organismo, non fu necessariamente data all'uomo,
« e dappoi che in rapporto diretto col Verbo,
« egli ha avuto l'immediata percezione delle verità
« le quali a lui internamente manifestate, ha potuto,
« secondo le leggi della sua organica natura,
« attaccarvi dei segni esterni che gli servissero per comunicare agli altri e combinarle facilmente fra sé
« stesso ». (*Idem*, t. 2, p. 211). Concediamo all'Autore l'assicurazione che egli ne dà di essere in rapporto diretto col Verbo, d'avere l'immediata percezione delle verità che il Verbo gli manifesta internamente: senza voler qui discutere una così alta pretensione, noi ci congratoliamo con noi lui di così nobile società, se essa è così stabilmente fondata, e l'obbligiamo di tutto cuore a restringerne sempre più i legami. Ma che questa azione tutta spirituale del Verbo sopra l'intelligenza gli faccia, come egli osserva in altro luogo (1), necessariamente produrre dei suoni articolati, che la

(1) « La risultanza suprema della stessa azione del vero, « di meditazione necessariamente sul suono dell'organo verbale. » (*Idem*, t. 2, p. 15).

voce interna eserciti sul suo organo vocale una pressione musicale, singolare e quella che un passoso lavatore produce sopra l'istrumento che preme sotto la nocella, è ciò che la nostra ammirazione, per quanto sia grande, per l'autore dell'*Idillio*, non può indurci a concedergli senza contrasto.

Cedo confutare Lamennais con lui stesso, per attergere la promessa contenuta nel titolo dell'opera nostra, rivoltiamoci i passi variosi, i quali abbiamo letti, con un altro non meno osservabile del terzo volume: « L'uomo parla naturalmente, dice in questo « lungo Lamennais, cioè le condizioni organiche « della visione attuale del vero si manifestano neces- « sariamente per mezzo dell'organo vocale, e l'azione « dell'organo vocale, e la parola fisica, esprimendo « in quella che la percepiscono le condizioni organi- « che interne della visione del vero, determina que- « sta stessa visione ». (*Idillio*, t. II, p. 75 e seg.). Conseguenza dunque ammettere, volendoci attenere all'ultimo membro di questa frase, essere la parola fisica che determina la visione del vero. Dunque l'azione interna del Verbo, se ella non è aggiunta alla parola fisica, non fu mai che sola determini la visione del vero; dunque la rivelazione primitiva delle verità che costituiscono la nostra intelligenza richiede due condizioni egualmente indispensabili, avuto riguardo alla nostra natura: l'una, che Dio abbia operato sull'organo fisico dei primi uomini col mezzo della parola fisica; l'altra, che questa azione esterna esercitata sopra loro, sia stata accompagnata da una luce interna, o dall'azione tutta spirituale del divin Verbo.

E veramente, come la dice ancora Lamennais, il

linguaggio non esclude del tutto un fatto individuale (1), ma un fatto sociale e tradizionalmente trasmesso (2), deve di necessità essere appreso (3). Ma? Chi il ha dunque insegnato ai primi uomini? Nel volgare di latinità grado riconosce, che gli uomini, in rapporto con Dio, abbiano parlato le loro proprie parole per un seguita natura di comunicazione divine; ma per pensare le loro parole, la loro d'uso parlare il loro pensiero: e « un nuovo linguaggio » già individuale ».

L'autor dell'*Adfente* ne esamina ancora contro al stesso una nuova prova della verità della nostra opinione: « Il linguaggio articolato, dice egli, si compone di due elementi, l'uno direttamente relativo alla natura dell'uomo, l'altro direttamente relativo alla idea. Il primo di questi elementi è la voce, l'elemento, l'accento, che manifesta e la maniera onde l'uomo parlante è affetto dalle « idee », e il sentimento che vi si unisce: e questo « accento », questa inflessione, saprà « inevitabile » e « compresa universalmente. L'elemento, al contrario, relativo alla idea, non rappresentandola più che stessa la è immediatamente, immediatamente, in una parola, quella « che non è di arbitrio, e di convenienza, quanto » « quelli cui è stato tradizionalmente trasmesso, in cui

(1) « Oltre che l'uomo non vive né si sviluppa isolato, e infatti, non ha potuto essere, senza opinioni della società e con il linguaggio, e senza linguaggio individuale e collettivo. »

(2) Vedere l'*Adfente*, t. I, pag. 27. Nel produrre tutto, per avere questa opinione.

(3) V. l'*Adfente*, t. I, pag. 24, ultimo.

« non ha avuto nè tutta spontanea origine, dove ne-
« cessariamente essere appreso ». (*Albero*, tom. 3,
pag. 86).

Che il linguaggio, il quale è l'espressione delle idee, abbia avuto nel origine spontanea, per primi mortali, che essi abbiano parlato, come un organo suonato, quando fossero stati tocchi da quel grande organista che è il Verbo, è una asserzione gratuita, in opposizione diretta non-tutti i fatti posteriori, cui crediamo avere sufficientemente confutate. Smentita che essa costata ridotta asserzione, rimane a dire, che il linguaggio tradizionalmente trasmesso dai padri ai figliuoli, ha necessariamente dovuto essere appreso tale dall'origine dell'umanità, e per conseguenza essere insegnato da Dio stesso a' nostri progenitori.

Un'altra difficoltà, la quale Lamerzio non ha saputo vincere, consiste nell'assegnare se il linguaggio è un dono della natura, o qualche cosa che vi sia superiore. « Allora che circondasi l'origine del lin-
« guaggio; l'origine dell'agricoltura, delle arti me-
« caniche, ecc., la si riconduce all'azione di Dio, ed
« poi, indipendentemente, ad una rivelazione diretta, o s'in-
« tende un'azione conforme alle cause ed alle leggi
« naturali da queste leggi regolate, e allora non si
« spiega nè si risolve nulla, giacchè nulla si dice che
« servir possa a legare ed unire il linguaggio a
« queste cause naturali che lo producono immedi-
«atamente: o si suppone un'azione, una rivelazione
« esistente alle leggi naturali, o allora si nega ad un
« tempo s' si afferma la natura: la si afferma, poiché
« si pretende che si pretende spiegare appartengono,
« come convenivano, all'ordine della natura: la si

« naga, perchè non saprebbero appartenere in sé al-
« l'ordine della natura, non per anche appartenendo
« a lei pel modo della loro produzione o per la loro
« causa immediate ». (*Abbozzo*, t. 3, p. 45).

Noi risponderemo a Lamennais, che i due sistemi
i quali consistono, l'uno a non tener conto finorchè
della causa prima, l'altro a tutto spiegare colle cause
secondarie, « sono poco accettabili tanto l'uno che l'al-
« tro, abbenchè l'uno e l'altro contengano qualche
« cosa di vero ». (*Abbozzo*, t. 3, p. 42). Per ricon-
ciliarli in quanto hanno di vero, diremo in conseguenza
che il linguaggio, preso in sé stesso, in ciò che egli
ha di attuale e di immediato, in ciò che egli ha di
direttamente relativo alla vita presente, è naturale
all'uomo come la ragione; ma che la sua causa prima,
come il fine più sublime per cui lo dato all'uomo (1),
è necessariamente soprannaturale (2).

(1) « *Adfuit mandata et precepta.* » (Ecc. XXV, 13).

(2) Nel sistema dapprimo disprezzato ne' altri abbozzos
dell'autor dell'*Abbozzo* contro la divina origine del linguaggio;
ma ne generale, che già abbiamo dovuto combattere, allora
indefettamente, nel capitolo terzo di questa scritto, avendo noi
completamente riprodotta questa abbozzos per applicare al stesso,
trattando necessariamente di affermarsi un momento. « Lamennais, che
« l'autore di questo articolo, ha dato consenso, per quanto ne
« sembra, una qualche somiglianza di ragione, che opera una si
« trovano bastanti parole per esprimere un'idea che si sia co-
« etti; che talvolta se ne ottiene: che vi ha una difficoltà, in
« parte sempre insuperabile a trasferire un che si occupa per
« pura intelligenza. Quasi così la parola segue sviluppando in modo
« completo alla parola concettuale nel pensiero, e lo spirito e
« una ipse che domanda invece agli organi un uso fedele ».

Noi risponderemo a Lamennais ed al suo imprecisato atteggiamento,
e' che costruendo la scienza di un insegnamento umano per

l'acquisto delle idee, intendiamo parlare delle idee intellettuali e morali, e non di quelle degli oggetti sensibili e delle affezioni stesse dell'anima nostra; 2.^o che in parole le quali esprimono gli oggetti intellettuali non metafisiche, e talie e precise, quanto alla loro significazione, degli stessi oggetti materiali; 3.^o che bisogna con attenzione distinguere le idee complesse delle idee semplici. Fatti questi principii, noi diciamo, che, quando si avviene di essere un pensier nella nostra mente senza potersi trovare l'espressione verbale, ciò sicuramente avviene da ciò che l'oggetto di questa pensiero è a una semplice affezione dell'anima nostra, e qualche cosa di puramente ideale, ovvero un oggetto spirituale di cui si rappresentiamo almeno l'analogo materiale; e finalmente un'idea complessa della quale costituiscono il termine proprio, avendo di già le parole degli elementi che possono entrare nella sua composizione. Or nulla di tutto questo vorrebbe ad inferire che che veramente con Rosset intendo la necessità dell'insorgimento nostro per l'acquisto delle idee intellettuali e morali. Se dico' che non ne alligge dopo l'abbandon di una filosofia, di o l'altreco malgiurato diretto contro questa lamentabile professione da quel giovane al quale abbiamo fatto risposta.

Capitolo VI

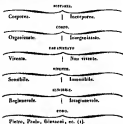
ESAME E CRITICAZIONE DEL LAMBERTO DELLA SCIENZA
DELLA COSMOLOGIA.

Questo è il più sublimo punto del sistema cosmologico di Lamennais (1). Se abbiamo fino ad ora difficoltà a toccarlo, ci fa perchè ci era prima indispensabile di convincere le persone le quali ci facessero l'onore di leggerci, che il nostro filosofo, per quanto acuto logico, essendo sopra parecchi punti caduto in irrefragabili contraddizioni, ci dà il diritto di presumere che non ci sia inteso troppo bene con ciò che è come il punto di partenza delle sue nuove idee. Un attento esame della presente questione ci darà tosto di ciò prova chiara e lampante.

Per fare una giusta idea della cosmologia di La-

(1) A bello punto ci serviamo di queste termini, piuttosto che di quelle di cosmologia usate da Lamennais; perchè l'etologia propriamente detta ha per oggetto le idee astratte di essere e di sostanza; e perchè Lamennais ha fatto di questa astrazione altrettante verità, cioè egli le ha convertite nelle un punto di vista cosmologico, secondo le cosmologie, come tutti sanno troppo bene, le scienze dell'anima, e dell'interno della realtà.

mentati, e in pari tempo del principio del suo essere sopra questo punto fondamentale, è bene di richiamare ciò che in filosofia si vedeva sotto il nome di albero di Porcino. Noi vogliamo porlo sott'occhio ai nostri leggitori.



L'albero ontologico di Lessensius, benchè ne' suoi particolari differisca da quello di Porcino, parte dalla medesima idea prima, vale a dire da quella della sostanza; tuttavia con questa essenziale differenza che

(1) Non abbiamo quiè altre tante facche copiare la legge di Darcy. Frettoso dobbiamo fare, che il vero albero di Porcino sia stato appunto quello che Darcy ci ha dato per tale. Forse avremo di questo altro albero filosofico ciò che espositi del concetto di Tron, che si vedeva in linea, e che, rifatto in tutta la sua parte, passerà sempre tuttora per lo stesso aragallo.

Lessensius confutato, ec.

5

il filosofo greco, partendo da questa idea considerata come astratta, la divideva in angusto ne' suoi generi e nelle sue specie per arrivare sino agli individui; mentre Lessenza, prendendo per concetto o individuale l'idea della sostanza, distingue in appresso ciò che egli chiama i suoi modi principali, che sono l'infinito da una parte, ed il finito dall'altra. *Inde-mutū labor.*

Lasciamo parlar Lessenza: « Come ti sono poche
« parole la cui significazione abbia più varietà che non
« quella della parola sostanza, essendo che altro è il
« significato in cui i filosofi l'adoprano singolarmente
« a' di nostri, altro quello in che lo prendono gli sco-
« lastici, i quali, prima che tutti intendono per so-
« stanza ciò che determina gli esseri particolari se-
« condo i loro generi e le loro specie, e costituisce
« la loro propria natura, noi dobbiamo avercene pri-
« maramente che, per conformarci al linguaggio filo-
« sofo de' nostri tempi, noi nel corso dell'opere nostra
« attacchiamo alla parola sostanza, preso in un senso
« generale ed assoluto, la medesima nozione che
« alla parola essere preso del pari in senso gene-
« rale ed assoluto; di maniera che l'essere infi-
« nito e la sostanza infinita presentando una sola e
« medesima identica idea e indivisibile, sono per noi
« qualche cosa di primitivo e di radicale che si con-
« cepisce come il fondamento necessario di tutto che
« esiste e può esistere anteriormente ad ogni qualun-
« que specificazione, o infinita in Dio, o finita nelle
« creature. Separata d'altra parte dall'idea di sostanza
« l'idea dell'essere, non altro è più che un'astrazione,
« una forma logica la quale non corrispondendo ad al-
« cuna realtà effettiva e vivente; e, da un altro lato,

« la sostanza assoluta ed infinita essendo necessaria-
« mente e non potendo non essere, torra infatti un-
« possibile di separare dalla propria idea quella del-
« l'essere infinito ed assoluto con cui essa si confonde
« e non forma sìorchè una unica idea. Essa è ciò che
« è da sé e per sé, o meglio ancora e più sempli-
« cemente ciò che è, e noi non ne abbiamo veruna
« altra nozione. Ciò posto, entriamo in materia.

« Ogni idea, quale che sia, riavchiudendo quella
« dell'essere, o piuttosto non essendone se non una
« modificazione, ne consegue che l'idea dell'essere,
« anteriore a tutte le altre, è altresì la più generale
« cui sia possibile allo spirito di elevarsi. Indipenden-
« tezza del tempo e dello spazio, immutabile, in-
« finita, essa non ha rapporto necessario soggetto a
« sé, e si risolve nella nozione primitiva e semplice
« dell'unità concepita in sé stessa. Oltre di quella,
« non v'è nulla. Giunto l'intendimento a questo con-
« fine, gli è forza arrestarsi: ché ha ritrovato il suo
« proprio principio, e il principio di tutto ciò che è.
« Egli non si conosce, egli non si concepisce se non
« per questa prima unità, sorgente inescindibile di
« realtà. Ché non avesse l'idea dell'essere, non avrebbe
« nemmeno l'idea di vera esistenza: è ad un tempo
« e ciò che si vede, e ciò per lo cui registro si
« vede. Egli è ciò che si vede, giacchè veder non si
« può far quello che è in qualunque modo: egli è
« quello per lo cui registro si vede, poichè nulla
« può essere veduto, che non sia anteriormente illu-
« strato dall'idea dell'essere. E non pertanto questa
« idea, la quale è di una semplicità assoluta, non dà
« di per sé stessa la nozione di alcun essere partico-

« luce, ancorchè tutti li includa, non solo in po-
« tenza, ma estendo in atto; perciocchè ogni essere
« particolare esiste primitivamente, seguendo un modo
« di esistenza superiore al nostro comprendimento,
« nell'unità dell'essere universale. Egli stesso, abben-
« chè essenzialmente intelligibile in sè, non potrebbe
« essere concepito da una limitata ragione; perciocchè
« in forza della sua unità, converrebbe per concepirlo,
« abbracciarlo tutto intero, e quindi sarebbe bisogno
« di una potenza infinita siccome lui. Nella ascen-
« sione e profondità della propria essenza infinita a sfog-
« rante s'invola a tutti gli sguardi: mistero impene-
« trabile, eterno, è questa notte divina, di brillanti
« tenebre aumentata, la quale termina al principio di
« tutte le tradizioni e di tutti i sistemi dell'antico
« Oriente. Immaginatevi infatti una sfera infinita di
« lumi: voi la percorrete per ogni verso, eppure voi
« siete sempre nel medesimo punto. Avvolto e per-
« duto in un oceano di luce, nella vi potreste scor-
« gere, visto dal soverchio fulgore, da nessuna ombra
« temperato. Questo immenso splendore non rischiara
« fuorchè sè stesso, e non può essere in sè conce-
« pito, poichè, nella sua semplice e pura essenza, non
« non ha forma la quale uno spirito limitato possa
« comprendere.

« Tale è l'Essere, per sua natura, sovraneamente
« intelligibile, e di per sè solo intelligibile; egli il
« termine e il meno di ogni visione intellettuale;
« termine, poichè non si vede fuorchè ciò che è;
« meno, poichè è luce ed unico luce. E frattanto
« questa luce, questo Essere, siccome fu spiegato, è
« indiscernibile e incomprendibile: il che è il propo-

« carattere dello sostanza (1). Uno, dell'unità la più
« assoluta, in quanto che è pura sostanza, non offre
« nulla di determinato, nulla di distinto, sibbenchè in
« sé contenga nella sua misteriosa essenza, quello per
« cui la distinzione può e deve manifestarsi, quel non
« so che di sostanziale che mostra, specifica e deter-
« mina in sé esistente distinto.

« Tale è la nozione dell'Essere infinito, in quanto
« è essenziale alla legge nostra intelligenza. E come
« nulla può esservi che non sia involto nella propria
« idea, e che non sia dato in qualche maniera ed in
« un qualche grado, e che se non fosse a questo
« modo, nulla sarebbe; seguita che esso è necessa-
« riamente, senza che esprimere si possa questa ne-
« cessità propria, intrinseca, altrimenti che pel nome
« stesso dell'Essere, dicendo: egli è. Non solo il lin-
« guaggio è impotente a montare più alto; ma ancora
« distintamente si comprende che vi è il confine di
« ogni pensiero.

« E poichè abbiamo l'idea dell'Essere nella sua
« unità assoluta, poichè non vi ha idea veruna la
« quale non implichi quella, non ve ne ha alcuna che
« non richiama il mistero e dal mistero non nasce,
« d'onde che possiamo concludere oggimai che nulla

(1) « Lo stesso nome di sostanza, ciò che è si dice, indica
« qualche cosa che non può essere abbreviato e compreso ». (Nota
dell'editore). Nei stessi libri di prefazione a questa ragione etimologica
quella che si dà Descartes, che « la parola sostanza, tratta
« del latino (sive res) fa intendere che l'essere (sive res) non ha
« che sotto le modificazioni di cui è rivestito ». « Substantia, et
« res quæ per se subsistit, et independenter præbet accidentibus,
« que sine illa subsistere non possunt ». *Methodus Geomet.*

« ci è pienamente comprensibile, e che perciò ogni
« filosofia, la quale aspiri ad una piena comprensione,
« discopra il vero fondamento dell' intelligenza e di
« nodrice d' eterna speranza; poichè il nostro con-
« cetto è circoscritto al pare di noi, e ciò che non
« ha limiti gli sfugge. Ma se il nostro spirito non può
« concepire l' Essere uno, assoluto, infinito, non gli
« è perciò meno presente, e più reale del per-
« siero stesso di cui è l' oggetto necessario e che,
« ne' suoi fuggitivi fenomeni, non è fuorchè un ri-
« flusso oscuro e parziale ». (Tom. I, p. 40 e seg.)

Lamennais sostanzia allora più brevemente, e forse anche per questa ragione con più di schiettezza, il suo sistema ontologico: « Non potrebbe esistere se non
« una sostanza, la sostanza unica ed assoluta, indivi-
« duale e incommunicabile, e che d' altra parte può
« esistere simultaneamente a due stati, e sotto due
« modi che si escludono nel medesimo essere, infinito
« in Dio, limitato fuori di lui ». (*Œuvres*, tom. I, pag. 336).

Prima di passar oltre, querriamo una piena contraddizione, la quale vedremo in processo riprodursi in tutta l' opera. « Noi attacciamo, egli dice, alla
« parola sostanza, presa in un senso generale e assolu-
« to, la stessa nozione che alla parola essere presa
« anch' essa in un senso generale ed assoluto ». E per conseguenza la parola sostanza presa in un senso in-
« dividuale (e nulla esiste se non l' individualità) dovrà esprimere anche la stessa nozione che la parola essere presa parimenti in un senso individuale. Ora, non esiste, dice Lamennais, fuorchè una sola sostanza; non esiste dunque fuorchè un solo essere; e non pertanto

i due modi principali che abbracciano ogni esistenza si escludono l'un l'altro nel medesimo essere.

Potremmo accontentarci di richiamare al pensiero di Lamennais che « il meglio sarebbe non quello » di attenersi al significato ricevuto ». (*op. cit.*, t. 1, p. 100), e che il significato ricevuto avendo di chiamar sostanza ciascuno degli esseri particolari, il meglio sarebbe di ammettere anche più sostanze distinte. Lamennais stesso ciò farebbe in un momento di distrazione; poiché abbiamo letto in altro luogo dell'opera sua che « la sostanza dell'uomo ha la coscienza di sé stesso ». Non è questo come se avesse detto che la sostanza dell'uomo ha delle qualità che altre non hanno, e per conseguenza, che esistono più sostanze?

Potremmo anche meglio limitarci a dire « il giusto è dinno necessariamente vero della ragione comune » (t. 1, p. 13), avendo costantemente respinta l'ipotesi di una sostanza unica, questa ipotesi è per sé unicamente convinta di errore. Ma a questa risposta generale crediamo nulladimeno dover aggiungere un'altra più particolare.

« L'essere infinito e la sostanza infinita, dice Lamennais, sono per noi quel che di primitivo e di radicale, che si concepisce come il fondamento necessario di tutto ciò che esiste e può esistere anteriormente ad ogni specificazione qualunque, o unita in Dio, o unita nella creatura ».

Noi faremo domanda a Lamennais: la sostanza infinita, anteriore ad ogni specificazione del pari infinita, è dessa quell'essere che nominiamo Dio, ovvero qualche cosa che a lui sia superiore? Se è quell'essere che nominiamo Dio, siccome l'infinito ed il finito si eschi-

dono nel medesimo essere, perchè dite voi che la sostanza infinita, l'essere Dio, si specifica in seguito nelle creature, ossia negli esseri finiti? Sono esse le creature specificazioni di Dio? Se per lo contrario la sostanza infinita non è lo stesso Dio, ma sì qualche cosa a lui anteriore, siccome la parola Dio esprime quello innanzi a cui nulla esiste, voi trasportate la nozione di Dio a ciò che è altra cosa fece di lui stesso, voi chiamate Dio ciò che non è desso, e rifiutate di appellar Dio ciò che lo è.

Lamennais dice in processo: « Non potrebbe es-
« sere facchè una sola sostanza, la sostanza una ed
« assoluta, indivisibile ed incommunicabile, e che per
« altro può sussistere simultaneamente a due stati, o
« sotto due modi che si escludono nel medesimo es-
« sere, infinito in Dio, e limitato fuori di lui ».

Noi lo domandiamo ad ogni lettore fornito di buon senso: Che cosa è questa sostanza una, o questo essere unico, che si riveste di modi i quali si escludono nel medesimo essere? Che cosa è questo composto di elementi così opposti, di nature così eterogenee? Che cosa è questo cotanto informe, ossia analiforme, come si vorrà chiamarlo, ma più intrinsecabile mille volte che non quello delle *metamorfosi*? Perchè almeno questo si lascia concepire come sviluppato da un Dio o da una miglior natura (1); mentre quello che ne vuole dare ad intendere siccome la grande armonia delle esistenze, inghiotte lo stesso Dio, e tutta la natura nel suo oscuro labirinto e in quel suo inestricabile avvolgimento (2). Ovvvero, che è questa foglia pla-

(1) *Ille Deus cui nullus illius naturae deus.* Ovid. *Metam.*, l. 1.

(2) *Ille labor illi deus et inextricabilis error.* Virg. *Aeneid.*, l. 6.

stici, le cui parti inferiori e superiori si rassomiglian sì poco! Che è questa medaglia unica al mondo, o che ne si dice essere l'unica che al mondo esiste, un lato della quale è lo Essere supremo, e il rovescio è il più vile atomo; un lato della quale è la Perfezione, e il rovescio l'imperfezione stessa; un lato della quale è la pura Verità, e l'altro l'errore e la menzogna; un lato della quale è Dio infinito, e l'altro Lazzarone? Per marchiare come dobbiamo un così strano esclamamento e una così solenne stragegria, non è più sufficiente l'energica espressione del filosofo romano: *Nihil iam absurdum* (1); ma è forse impagare la pena ben altrimenti lieve dello scrittore sacro, *Excessum* (2).

Richiamiamo i nostri colori, e insieme di un'altra comparazione la quale, per quanto possa parer comica, non potrà tuttavia meno fornirci di sufficiente giustizia. La statua unica di Lazzarone è come il Gioco della Ferda, un mostro a due faccie: volete, da un lato è l'infinito; volgetelo dall'altro, sono gli altri finiti. Di questi aspetti singolari, quello davanti, il quale se volete sarà l'infinito, è visibile da tutte l'eternità; quello dietro (3), il quale sarà composto allora degli esseri dotati dell'esistenza, non è fatto visibile col

(1) « Nihil più dico di così assurdo, che non sia anche stato detto da qualche filosofo ». *Corona*.

(2) « Essi si sono trivolti in questi miei ragionamenti, per ciò che la loro mente li ha fatti dirci ». *Sapienza*, cap. 2, v. 22.

(3) Nel suo avvezzamento volete dire del *macrochroto*, d'una parola greca che significa *breve* nel suo uso ordinario, e *spazio* che fa paura ai *finiti* per la sua etimologia; ma non rimane inteso, nel dubbio di non essere inteso da una parte de' nostri lettori.

tempo, se non per porzioni successive, ed a misura che il mondo avanza nelle vie del progresso, ma senza poter raggiungere, per quanto egli faccia, la perfezione assoluta. Questo viso di accostamento, di una bontà puramente relativa, e che non ha mai compiuta (come appunto sostiene con assai verità il suo illustre inventore), risulta da una tendenza incessante che ha la faccia davanti e prodursi per ogni verso; ma perchè non saprebbe farlo ad un tempo se non in una maniera parziale, e in certa guisa e piccoli brani, e che il numero di questi brani, o di questi limiti nei quali può dividersi, simmetrici o lussurri che siano, è innumerabile, questo lavoro, che mai non si arresta, è un giuoco interminabile, giacchè conviene dirlo, o per parlare più giustamente, l'eterno supplizio dell'artista infinito.

Ritorniamo all' esame del sistema in sé stesso. La ragione che ha indotto Lamennais a ridurre tutti gli esseri ad una sostanza unica, è l'impossibilità che egli ha creduto vedere di una creazione propriamente detta, quale l'ammette la Chiesa cristiana. Questo a noi, non sapremmo vedere in questo dogma cristiano altro che un mistero per la nostra fede, ed una verità per la nostra ragione, la necessità della creazione sendoci dimostrata dall'esistenza stessa delle creature, le quali ripugna il dimostrare che sieno sempre state, e che debbono per conseguenza essere state create dal nulla. Vero è che non comprendiamo un mistero così sublime: ma Lamennais comprende egli meglio la sua unica sostanza co' suoi due modi incompatibili in un medesimo essere? Egli stesso confessa (t. 1, p. 126) che l'idea di questa sostanza presenta un mistero eterne-

nente incomprendibile. Mistero per mistero, noi amiamo meglio ammettere quello cui proclamano di concerto e la più sana ragione e la più grande autorità, che non quello il quale, senza altra autorità che l'immaginazione irregolata del suo autore, senz' altra ragione che l'impossibilità stessa di comprendere un mistero, ridurrebbe a riforma la ragione e la fede di tutti i secoli.

L'infelicità di Lamennais, e questa infelicità è delle più deplorabili, è di dar realtà a tutto che gli presenta la sua farrida e brillante fantasia. E per questa ragione che, sono già alcuni anni, avendo a difendere i diritti dell'autorità, egli gli ha ingenerati o santorati a tal segno, che fu veduto condannato dall'autorità stessa, e allora, tornando ad un altro eccesso, si dichiarò, come l'abbiamo fatto vedere, indipendente da ogni autorità. Qui noi lo veggiamo dar corpo ad una visione astratta, e di questa astrazione fare una specie di *Fatum* o di *Essere* supremo, cui, come il Giove degli antichi, è sommesso lo stesso Dio, divenuto un semplice modo dell'Essere universale. E noi lo vedremo tantosto, avendo delle identità là dove la ragione non legge se non similitudini o pure analogie, degli spiriti fare dei corpi, e de' corpi fare spiriti, confondere i limiti dell'esteso con quelli dell'intelligenza, da luce materiale col Verbo divino, l'attrazione fisica col l'amore. Genio impetuoso che urta nel suo corso contro gli ostacoli in cui si incontra, in luogo di destramente scansarli.

L'Abbate di non filosofia troppo bene giustifica l'osservazione che abbiamo posta sotto lo sguardo del lettore. Potremmo rettificare la massima parte di ciò

Sar Lomonossu afferma della sostanza, se, in luogo della sostanza una, volissimo leggervi una sostanza qualunque, sostituendo una idea puramente astratta ad una realtà immaginaria.

Richiamiamo questo punto con qualche esempio. So questa frase la quale leggiamo nel tomo II dell'opera, alla pagina 347: « Nel senso della sostanza una, me-
« sistono tre proprietà distinte che le sono inerenti,
« e che l'una coll'altra necessariamente s'implicano ». Questa proposizione, quale è enunciata, chiede un senso assurdo, in questo che essa suppone una sostanza unica nell'universo contro il giudizio della ragione comune. Ma anzi che dire: Nel senso della sostanza una, ec., diciamo piuttosto: Nel senso di una sostanza qualunque sussistono tre proprietà distinte, ec., non affermeremmo cose la quale non fosse molto verisimile.

Altro esempio. Noi leggiamo nel tomo II, pag. 357: « La forza, come le altre proprietà essenziali dell'Es-
« sere, esclude tutti i limiti nella sua azione prin-
« cipale ed assoluta ». In luogo di dire che essa esclude, diciamo che essa fa astrazione, e allora saremo messi per la via della verità. Ma avendo Lomonossu confuso questi due sensi, è condotto a dire che la forza è infinita in ciascun essere (anche a pag. 357), che è la stessa in un'equale che in una lamaca, e che tutta la differenza sotto questo rapporto tra questi due animali risulta da ciò che la forza infinita in sé stessa, ma limitata dall'organizzazione, è più libera nel re degli uccelli che nel testaceo terrestre.

Terzo esempio. In parecchi luoghi dell'opera sar Lomonossu afferma positivamente che la luce la quale

richiamo le intelligenze, o il Verbo divino, è identica colla luce materiale. Se in luogo di dare per identici gli stessi due ordini di luce così diversi, egli avesse detto solamente che essi hanno fra loro delle evidenze analogie, non sarebbe venuto i limiti della rivelabilità.

Il sistema di una sostanza unica, come ci fu esposto da Lamennais, è egli del panteismo, come lo creda la più parte: o non lo è, come egli stesso pretende? Ed l'una nè l'altra proposizione vogliamo assolutamente affermare. Come si è potuto osservare, questo sistema presuppone col panteismo una stretta affinità, e se ciò non è identicamente lo stesso errore, l'uno è almeno la conseguenza dell'altro. Fummo anche sorpresi di veder Lamennais rigettare il panteismo indiano, dopo aver definito quest'ultimo come avrebbe potuto farlo del proprio. « L'epopea indiana, dice « egli (tomo. 3, p. 361), legata a certe idee secondo « le quali il Creatore e la creatura non erano se non « due facce di una medesima unità, spiritualizzava la « materia, e materializzava lo spirito in questa unità « indivisibile, prestando per tal modo alla natura ed « alla sua energia il carattere d'infinito proprio della « causa suprema, dell'essere necessario, assoluto; « e oltre a ciò, per una conseguenza di queste pri- « mitive concezioni, non vedendo se non una divi- « na, una illusione del pensiero nell'individuazione « degli esseri in seno del gran Tutto, essa rappre- « sentava piuttosto l'uomo eucarico, che non l'uomo « vero, caratterizzato in sé, dotato di una natura in- « dividualmente completa ».

Prendiamo per definizione del panteismo indiano le

prime righe che abbiamo letto, cioè che, secondo le idee indiane il Creatore e la creazione non erano farebbe due facce di una medesima unità; la stessa definizione non converrà essa ancora del tutto al sistema ontologico, e (per dir meglio) cosmologico, il quale abbiamo esaminato, e secondo il quale il Creatore e la creazione, l'infinito ed il finito, non sono se non due modi diversi, due manifestazioni opposte della medesima sostanza, che perfettamente indivisibile nella sua perfetta unità, stasi eternamente incomprendibile (t. 1, p. 126), e sotto questo rapporto eternamente indefinibile? Accennando purtuttavia in seguito le conseguenze logiche del panteismo indiano, Lamennais ha fatto, senza volerlo, la critica più compiuta delle proprie idee.

Se in vista a queste ragioni, non si vuole che la chimera immaginata da Lamennais sia del panteismo propriamente detto, non si osteranno a contrastarlo, per quanto agli occhi nostri sia poco percettibile la linea di confine che la separa; ma allora, nella necessità in cui ci troveremo di dargli un nome particolare, lo chiameremo il *lammennismo* (1).

(1) Da porre, infine, ed anzi, avvertire. Vediamo che questa nuova appellazione, la quale converrebbe del pari anche al sistema di Spinoza, non piace meglio che la prima di Lamennais. Eppure non è, come ben vedesi, la più semplice espressione della sua idea fondamentale. Che di questa idea possiamo se ne deduce l'infinito, ed la negata il finito con Lamennais, e che stando colle Spinoza se ne inferisce il positivo ed la negata l'estensione, la *r*, per modo di un'espressione neoplatonica, una sorta di similitudine che questi due filosofi debbono tenere in famiglia. Al proposito del parallelismo, e se volessi piuttosto, dell'identità stessa, Lamennais è caduto in una inesattezza che giunge a di co-

tare. Egli pretende (t. 3, p. 224), che Spinoza, per arrivare, che egli, al suo sistema dell' *Identità assoluta*, con stesso facoltà a tirare la ultima conseguenza dell' essere di Malebranche. Egli è il vero, che Malebranche ha pubblicato la sua *Ricerca delle verità vere*, nel 1674, cioè quattro anni dopo che Spinoza aveva dato il suo *Trattato logico-politico*. Parrebbe più tosto il dire, come se sembra anche pensato Bonald (*Rivista filosofica*, v. 17), che Malebranche e Spinoza hanno tirato, ciascuno alla sua maniera, la stessa conseguenza da qualcosa dei principj di Cartesio. La stessa incertezza che indiretta abbiamo nell' *Alfabetto*, era stata dianzi conosciuta da Barthelemy di Parisien (*Storia della Filosofia alemanna*, tom. 1).

Capitolo VII.

PARADOXI E CONTRADDIZIONI DEL LACERMANO SUPRA DIO

E A MOI RISPONDE.

L'ateismo, il quale è quell'errore che consiste nel negar Dio, o dubitare almeno della sua esistenza, è egli possibile? ovvero, in altri termini, è egli possibile che vi siano atei? Lacermanus potrebbe sostenere la negativa in sulla fine del primo tomo, pag. 406, nella quale si limita ad affermare che l'ateismo non altro è che un non senso: « I sistemi (della filosofia) » secondo il punto di veduta in che li consideriamo « di presente, possono essere ridotti a due (poichè « l'ateismo non altro è che un non senso), il deismo « che tantosto definiremo, e il panteismo ». E prima, alla pagina 48, avea detto: « Parlando dunque a ri- « gora, non vi potrebbero essere veri atei (1).

(1) La ragione che egli dà di questa singolare asserzione è questa, ed è: « Questo intelligente, ovvero linguaggio, senza l'idea primitiva dell'Essere » (202) Qui vedesi che Lacermanus confonde pienamente l'idea colle credenze; e secondariamente, l'idea assoluta dell'Essere col l'idea individuale dell'Essere infinito. Nel gli dovemo in conseguenza: se l'idea dell'essere che trovasi in fondo di ogni pensiero,

Con tutto ciò in altro luogo, tomo 2, pag. 338, suppone che l'uomo possa tanto *profondarsi nel mondo inferiore*, e *inabissarsi tanto, che riesce a negare l'esistenza del vero immutabile e necessario*, o almeno a dubitarne. E nel medesimo primo tomo, pag. 92, parla dell'ateo e degli errori suoi come di cose possibili ed esistenti nel mondo.

Noi concluderemo da questi ultimi estratti, che Lamennais confessa la possibilità dell'ateismo e l'esistenza degli atei, e che affermando l'ateismo non altro suona che un non senso, egli ha solo voluto dir che questo è un errore assurdo, e che rinchiude una contraddizione in termini. Nel qual caso, chi l'ha impedito di sostenere la medesima cosa dal positivismo e dallo stesso deismo? (1 bis) Questi due ultimi sistemi gli sembrano i più ragionevoli, e non includere al loro contraddizione?

Dio può essere dimostrato? Ecco una prima risposta di Lamennais: « I filosofi si sono spacciati in luoghi « sforzi, hanno esaurito tutto il ragionamento per « provare che Dio esiste: inutili conati! Dio per sua « natura è indimostrabile. Come poter dimostrare l'e-

ss l'espressione della medesima idea, che forma la sostanza di ogni linguaggio, e identicamente la stessa idea, la stessa espressione che l'idea, l'espressione dell'essere infinito, non è alcuna altra cosa distinta dalla cosa prima, e il positivismo regna in pace per riconoscimento dell'intelligenza.

Per tanto, Lamennais ha nel gergo dell'ateo l'ateo: « L'ateo non « vorrebbe talui che dicesse: nulla esiste ». Gli è piuttosto il simbolo che l'ateo, cui Lamennais ha voluto definire.

(1 bis) « Il deismo di cui tentate diremo la definizione, e il « positivismo ». (*Idem*, 2, 1, p. 106, citato più sopra).

Lamennais completo, ec.

« *esistenza dell'Esere, senza appoggio?* Questa nozione
« *primordiale, su cui tutte le altre riposano, non si*
« *appoggia suorchè a sè stessa; non la si può dedurre*
« *da nessuna antecedente; e quando non crede ricom-*
« *parire vana di quella, si trova ancora al punto d'onde*
« *egli parte. D'onde mai si farà uscire l'arbitrarietà*
« *e necessità? Non si prova se non ciò che è rela-*
« *tivo; l'assoluto è ritroso ad ogni prova; egli ha la*
« *sua ragione in sè; ed è per ciò che solo è la ra-*
« *gione di tutto. Dimostrare, che cosa è? far vedere*
« *che una cosa è contenuta in un'altra, che essa è*
« *necessaria relativamente, quando sono date certe*
« *condizioni. Dunque ciò che è necessario assolu-*
« *tamente, ciò che tutto contiene e non è da nessun*
« *cosa contenuto, sfugge visibilmente ad ogni dimo-*
« *strazione* ». (T. I, p. 45 e seg.)

Ripigliamo, l'una prova dell'altra, le diverse parti di questa obiezione. « *Come dimostrare, dice Lamou-*
« *rais, l'esistenza dell'Esere, senza appoggio?* » Come? Col guardarsi bene dal confondere l'essere astratto, cui l'ateo stesso ammette, coll'Esere supremo e distinto dall'universo, che l'ateo ricusa di ammettere; e in lui provando ciò che nega o di che dubita, col mezzo di tutto il resto cui non nega e di cui non dubita. Ogni dimostrazione, in fatti, consiste essenzialmente a ravvicinare la verità combattuta ad altre verità accordate dall'avversario, tutto ciò che quello che accorda possono essere in sè conseguenze di quella che contrasta. Perchè mai, dopo tutto, non sarà egli concesso di risentire dagli effetti alle cause, e dalle conseguenze ai loro principj, se queste conseguenze e questi effetti sono più adatti al nostro spirito, più

evidenti alla nostra ragione che non i principj o le cause d'onde procedono? Perchè, allorquando la vista immediata della luce increata è interrotta in noi dalle nubi volontarie delle passioni tumultuose, o ci viene interdetta dalle tenebre di una facile ignoranza, non potremo alla luce della logica raccogliere i diversi raggi rifratti nelle stesse tenebre, e qua e là sparsi negli esseri particolari?

Con ciò abbiamo per soprappiù risposto a quello che in seguito obietta Lamentale, che non si possa dedurre da nessuna cosa antecedente l'esistenza di Dio. La si inferirà dunque, giacchè è così, da ciò che le è posteriore, cioè da' suoi effetti, e nella maniera che spiegate abbiamo.

« Non si prova, aggiunge egli, se non ciò che è « relativo; essendo l'assoluto ritratto ad ogni deter-
« minazione ». Chi gliel'ha detto? Certo, se per assoluto vuole intendere ciò che non ha rapporto con che che si voglia al mondo, sark vero il dir che l'assoluto è ribelle in effetto ad ogni prova; ma per converso, l'Essere assoluto o infinito, del quale qui è questione, ha dei rapporti necessarij con ciò che esiste, o piuttosto, se tutto ciò che esiste ha dei rapporti necessarij con lui, tutto nel mondo darà il convincimento della sua esistenza, e ben lungi di resistere ad ogni prova, si presterà anzi di sua natura a tutte le prove di questo genere, senza eccezione.

« Dimostrare, che cosa è? Chi è far vedere, dico
« Lamentale, che una cosa è in un'altra contenuta ». « Dunque ciò che tutto contiene e non è da nulla
« cosa contenuta, sfugge visibilmente alla dimostra-
« zione ».

Miserabil sofisma, in cui si confonde l'idea di un essere coll'essere stesso. Ben è vero che Dio tutto contiene, e da nulla non è contenuto; ma l'idea di Dio è tutt'altra cosa. Essa è contenuta logicamente nell'idea di un essere qualche si sia, ed anzi che sfuggire alla dimostrazione, ella traspare dalla dimostrazione per tutti i pori.

Abbiamo promesso una seconda risposta di Lamennais alla questione da lui medesimo intavolata, e forse già il lettore s'aspetta che questa seconda contraddirrà alla prima. Noi leggiamo in effetto nel terzo tomo, pag. 288, questa affermazione molto positiva, che « l'arte prova Dio », e per conseguente l'esistenza di Dio, che non può essere dimostrata dalle sue proprie opere, lo potrà tuttavia dalle opere dell'uomo. *Stanza trentis* (1). Senza dubbio che la è cosa lusinghiera per l'uomo proprio, di trovar Dio sulla punta del proprio pennello, o in capo di una contraddizione (2), e fare di questo grande Essere come il proprio folletto, che si accorda al capriccio di chichessia; ma quella di leggere il suo nome nel libro della Natura, o meglio ancora in quello della Rivelazione spiegata da una autorità vivente che rivendica l'infallibilità e comanda la fede divina, gli è ciò che mortifica l'orgoglio, e che sembra troppo volgare.

La stessa illusione che ha fatto prendere a Lamennais l'idea di Dio in luogo dello stesso Dio, gli ha permesso di veder Dio (tom. 1, pag. 19), e vederlo

(1) Chi potrebbe non intendersi delle cose?

(2) Nell'*Ateneo* s'ha un capitolo inteso consacrato alle pitture, un altro alle statue, ecc.

di una veduta immediata (tom. 3, pag. 14), chiara
così come egli vede l'anima. E questo vuol dire,
che Lamentais confonde l'essenza stessa di Dio col-
l'idea che noi abbiamo di lui. Ma se l'idea di Dio è
chiaro pel nostro intelletto, l'idea, come dice l'apo-
stolo, *habet una luce inextinguibile, cui nullus homo
ha videtur, et cui nullus potest videre* (1). Che altro
è la nozione che noi abbiamo di Dio, seorchè un pal-
lido riflesso di questa luce impenetrabile al nostro ani-
mo (2) così come ai nostri sensi un'ombra oscura e
parzialmente superficiale di ciò che è in lui stesso? Noi
conosciamo Dio, dice sant'Agostino con altrettanta ve-
rità che profondità, piuttosto per quella che non è,
che non per quella che egli è (3). In veggendo La-
mentais dare in questa grossolano errore che gli fa
pretendere di vedere in questa vita della visione in-
stintiva, e prendere per la sostanza stessa di Dio l'idea
imperfetta la quale abbiamo di lui, e identificare in
tal modo il corpo colle ombre, la luce colle tenebre,
dobbiamo meravigliare che egli si formi di Dio un' im-
magine così abbietta, e che non lo consideri più seor-
chè per un semplice modo che corrisponde indefini-
tamente a tutti gli esseri finiti? E dobbiamo restar
sorpresi di ciò che egli ragiona sopra Dio d'una volta
all'altra in modo così materiale? Lamentais non crede
di Dio se non ciò che vede di lui; e ciò che di lui

(1) « *Lumen inhabitat inextinguibile, quod nullus hominum videt,
nec videre potest* ». (1 Tim. 6, 16).

(2) Noi non possiamo qui farci del nostro stato attuale.

(3) « *Facilius dicimus quid non sit, quam quid sit* ». (S. Aug.
serm. in psalm. 85).

vede, non è se non un enigma (1), del quale quelli solamente hanno la chiave che non hanno perduta la fede. Lamennais l'ha perduta!

Rendiamo tuttavia giustizia a Lamennais: perchè in alcuni momenti felici, gli incitavi ancora di scrivere di belle pagine sopra Dio e la sua natura, particolarmente in ciò che si riferisce al mistero della Trinità, il quale ci ha spiegato con una chiarezza di stile, che contrasta in certa maniera coll'oscurità della materia. Della qual Trinità egli ritrova singolari manifestazioni in tutti gli esseri creati, a qualunque ordine essi appartengano. Ma allora Lamennais non dice effettivamente se non ciò ch'egli vede immediatamente in Dio, o non ripete egli piuttosto, o fa egli altro che svolgere quello che ne ha imparato dalla Chiesa? Quando accogliamo questo distacco de' nostri altari riprodurre ne' suoi scritti come un concetto del suo proprio genio i nostri più sublimi dogmi, o fanno il semplice risaltamento delle continue fatiche della ragione umana (2), o mettere così in campo nuovo le ricchezze ammassate nel nostro, noi grideremmo al ladro, se questa parola bastasse a denotare il tradimento (3 bis).

(1) *Philosopie sans principes* in seguito a, (1) Coe. 12, 13).

(2) « Il dogma della Trinità, derivante dall'opinione delle « ragioni umane per molti secoli ». (*Princi. all'Atto*, p. 100).

(3 bis) Addevo che incorrevo arguito che l'abbazia di una filosofia, la gran parte composta ne' migliori suoi tempi, era per sé stessa primitiva: Saggio di una filosofia cattolica. Più capitale di questa opera, e specialmente quella della Trinità, il quale era, come l'abbazia fatta veduta, sembra una due fra di un corrotto e di un'opera monacale, di una copia e di un stilume scilicet, erede di una bellezza incantevole.

Non vogliamo con questo dire, che Lamenais abbia egualmente accareggiato per tutti, e specialmente con egual buon successo, il dogma cattolico; perciocchè, rispetto allo stesso mistero della Trinità, gli sfuggirono delle imatte espressioni. Per esempio, fivellando delle tre persone divine, qui dice che sono tre principj (tom. 1, pag. 101), lì che esse sono separate le une dalle altre (tom. 1, pag. 308). Non crediamo che queste maniere di esprimersi sieno ammissibili in teologia.

Ma gli è particolarmente trattando del motivo che ha potuto determinare Dio a creare il mondo, che Lamenais, per aver preteso di valere colle sì sue proprie, ci sembra essere caduto in uno stesso errore. Egli dice che il motivo di creare è infinito in Dio, e per ciò necessitante, finito nella creazione, e per ciò libero. Non ci è agevole di affermare in questo luogo il pensiero di Lamenais, a meno che egli non abbia voluto dire, che Dio è necessitato a creare degli esseri in generale, ma che in pari tempo libero è di creare i tali o tali esseri in particolare. Or questo pensiero ci sembra falso, non potendo la creazione considerarsi come necessaria nel suo insieme, o nella essenza, farechè ne' suoi particolari. Dio basta essenzialmente a sè stesso; il che non varrebbe, se, in qualunque senso lo si diceste, necessitato fosse a produrre esseri fuori di sè. Dire che Dio basta a sè stesso, e non pertanto abbia per creare un motivo infinito, cioè necessitante, è una palese contraddizione.

Un motivo infinito proviene da sè stesso un'origine infinita. Ciò è che fece dire a Lamenais: « La creazione è la manifestazione progressiva di tutto che

« è in Dio, » nel medesimo ordine che esiste in Dio ». (Tom. I, p. 117), cioè, che Dio avendo per creare in generale un motivo infinito, che è la manifestazione delle sue perfezioni, si manifesta necessariamente nella creazione secondo tutto ciò che è in lui stesso; e come che questa manifestazione infinita non potrebbe avvenire simultaneamente, è forza che avvenga progressivamente, ovvero per gradi successivi.

Ma ecco sboccare un'altra difficoltà. Questi gradi successivi ammettono sempre un progresso ulteriore; e se vero è che Dio sia necessariamente portato a realizzarsi secondo tutto ciò che egli è, non raggiungerà mai il suo scopo, poichè potrà sempre manifestarsi d'avvantaggio. L'Esere eternamente felice in sé stesso, sarà dunque eternamente infelice nelle sue operazioni, il cui avvenimento resterà sempre e necessariamente imperfetto.

Per porre in salvo questa prima contraddizione, Lamennais ne ha contrapposta un'altra ancor più sensibile. Nel medesimo tempo che egli riconosce che « il » tipo infinito », cui suppone in Dio, « non può mai » essere effettuato » (pag. 118), o che il motivo infinito che Dio ha di creare non può mai ottenere il suo effetto totale, non sostiene meno fortemente (p. 17) che « tutto ciò che può essere, deve essere ». Concepisce chi può, come tutti gli esseri possibili non potendo tutti ad un tempo essere condotti all'esistenza, tutto ciò che può essere debba necessariamente essere un giorno. Quello che è più facile a concepire, si è il fatalismo che emerge chiaramente da questa dottrina.

« Tutto che può essere, deve essere ». Ora comprendiamo per qual segreto motivo Lamennais ha pub-

lamente rinnegate le sue antiche credenze: gli era perchè tutto ciò che poteva essere, doveva essere; e come egli era possibile che Lammennais testo o testi apostatasse, egli non meglio fare il salto pericoloso nel 1834, che diffidarlo a un avvenire indefinito o più remoto. Non è certamente senza onore il pendere qualche volta alla rima la propria deliberazione.

Una terza contraddizione che ne resta ad osservare, risulta da ciò che in altro luogo egli dice (t. 3, p. 350), cioè, perchè una volontà sia libera, deve esserlo anche il proprio motivo. Non possiamo anche noi concludere del pari che perchè la creazione sia libera, così debba esserlo anche il suo motivo, e che Lammennais non può supporre in Dio un motivo di creare che sia necessitante, senza rendere con ciò l'atto della creazione necessario? Ma allora che diviene la libertà divina, e come mai il motivo infinito, supposto permanente in Dio (tom. 1, pag. 20), può egli diventando il motivo attuale che determina l'atto della creazione, trasformarsi in un motivo finito, e per conseguenza libero? Lammennais s'intende benissimo con sé, attaccando, come egli fa in tutto questo capitolo, l'idea di fatalità a quella d'infinito, e l'idea di libertà a quella della limitazione? Che cosa è un motivo pel primo Motore, per la causa prima di tutti gli atti intellettuali come di tutti i movimenti fisici? E che cosa è un motivo infinito o finito, sia necessitante o libero?

Capitolo VIII.

ESSENZA E UNIVERSALITÀ DI CARATTERI RELATIVE ALLA ESISTENZA.

« L'esistenza dell'universo, dice Lamennais (t. 1, « p. 99), come tutti i fatti primitivi, deve essere ammessa di fede, e non è suscettibile di prova ». Sebbene la fede, almeno implicita, alla testimonianza generale, sia una condizione indispensabile alla pubblica certezza, qualunque si sia la verità che ne è il soggetto, e che l'esistenza dell'universo debba in questo senso essere ammessa di fede, già è ciò che noi ci guarderem bene, dal conto nostro, di contestare, abbenchè non dobbiamo più svolgerlo in questo opuscolo. Ma che noi non possiamo avere la certezza privata di che che sia, senza ricorrere all'autorità del genere umano, uno studio più profondo della questione della certezza ne obbliga di presente e negato senza ardegi. L'impressione immediata che fanno sui nostri sensi gli oggetti esterni, congiunta ad una naturale tendenza che ne porta ad attribuir loro della realtà, basta per darci la certezza privata della loro esistenza. E questa certezza, sebbene puramente individuale o particolare a colui che ne è il soggetto, non è perciò meno in-

l'etale, avvega che derivi da un principio divino, che è la natura, o l'azione di Dio stesso in noi (1).

Nostro principal oggetto non essendo qui di istituire un sistema di filosofia, ma solo di combattere gli errori e rilevare le contraddizioni di Lamennais, ci limiteremo alla semplice esposizione della nostra maniera attuale d'intendere la certezza naturale. Per tornare in conseguenza al carico speciale che ci siamo imposti, alla pretensione che vanta Lamennais di sostenere colla testimonianza eterna ogni certezza qualunque, opporremo la testimonianza stessa della ragione universale, il senso comune del genere umano, che per nulla consente con tali asserzioni. Ci vorremmo appellare sopra questo punto anche alla coscienza stessa di Lamennais, se ascoltarla potessimo nella calma della ragione, facendo tacere tutte le prevenzioni filosofiche, e rinunciando a tutte le idee di sistema.

Un'altra contraddizione di Lamennais, che pare assai più singolare, è questa di aver avuto ricorso agli stessi al dubbio metodico di Cartesio, e ciò in quel luogo dove cerca di stabilire, apparentemente contro questo filosofo, la necessità di ammettere di fede l'esistenza dell'universo. Leggiamo in fatti al capitolo primo (pag. 6): « La verità o il vero può essere con-
« siderato tanto soggettivamente, quanto obbiettiva-
« mente, in noi o fuor di noi. In questo momento

(1) La certezza naturale, così come la fede cristiana, trae la sua miglior forza dal principio divino, cioè dall'assistenza naturale che Dio agita la coscienza di noi; e i motivi particolari del nostri giudizi, fanno anche il corroboramento generale e l'assolutamente universale, altro effetto non hanno che di determinare queste tendenze, e nel suo senso dirigere le esplicitazioni del cuore.

« non sapremmo considerarlo fuori di noi, poichè, »
« secondo la regola dell'affermazione legittima, noi »
« non possiamo nemmeno affermare legittimamente »
« che esista qualche cosa fuori di noi. Il vero fat- »
« to tanto non è, e non può essere per noi, se non un »
« fatto subiettivo ».

Noi vogliamo domandarlo ad ogni lettore di buona fede: qual differenza passa tra questo linguaggio di Lamennais e il linguaggio di Cartesio? Questi aveva supposto, senza provarla, l'esistenza del suo proprio pensiero da questa formula sì concisa, sì piana, dubitando o fingendo di dubitare di tutto il resto degli oggetti; quegli suppone dal pari, senza provarla, l'esistenza di un fatto subiettivo, cercando, o fingendo cercare, la verità obbiettiva. La verità non è dessa esatta? E poichè l'autor dell'*Abbaco* pretende cercare la regola dell'affermazione legittima, è egli più legittimo d'affermare senza alcuna regola il fatto subiettivo, o affermare perimenti senza regola ogni altra verità? Qual cosa sarebbe per noi più filosofica per avventura, al giudizio di Lamennais, il dubitare dell'esistenza dell'universo, o della nostra propria? Se la cosa è così, l'autore del *Saggio* ricerca dunque da questo giorno il battesimo cartesiano, e così di essere Lamennais.

L'esistenza dell'universo, o bene o male che diasi insomma, ne lascia esaminare a quali condizioni esisterà. Lamennais pretende che sarà a condizione del progresso, ripagando all'opera dell'Essere sommamente perfetto l'essere vanità dalle sue mani alzarà così col suggello della perfezione: perchè tutto che destinato è a farsi grande, deve avere a tutto rigore

de' piccoli cominciamenti; ed è che la creazione tutta ha necessariamente cominciato da un principio abbozzato. Che cosa scopriamo noi nell'arcano? Se noi lo dividiamo nelle sue tre classi generali, che sono gli esseri inorganici, organici e intelligenti, veggiamo i primi elevarsi successivamente allo stato de' secondi, e questi parimenti tratti dai terzi; gli esseri intelligenti dal canto loro ritirata agnò di più i propri limiti, senza che assegnar si possa confine alle loro successive evoluzioni. Gli è a questo modo che Lamarck intende il progresso indefinito, il quale, egli dice, è la legge essenziale di tutti gli esseri fatti.

Non abbiamo bisogno di far osservare come pretese assai di questa specie sono sprovviste di titoli almeno legittimi. Essi non sono sostenuti relativamente agli esseri inorganici, facchè dall'assimilazione di alcuni di loro, col mezzo del sago, alle sostanze vegetali; per rispetto a queste, o agli altri esseri organici, dall'assimilazione per la via della nutrizione alle sostanze animali; in ciò che concerne l'umanità, dai progressi dell'arte o accumulazione delle osservazioni e delle esperienze. Questi fatti, e alcuni altri singolari, descritti con elegante stile e da una felice immaginazione abbelliti, son presso a poco il solo fondamento della dottrina, che è a' di nostri tanto alla moda, del progresso infinito.

Ne sia qui permesso di far vedere contro i partigiani di questa opinione, l'autorità di un de' loro principali codici: « Come potrebbe l'uomo, dice « Herder, l'uomo tale quale da noi è conosciuto, « con fatto per sviluppare all'infinito le sue facoltà « intellettuali, per estendere con una progressione non

« interrotta la serie delle sue percezioni e azioni, »
« meglio ancora, per arrivare ad uno stato che sa-
« rebbe lo scopo supremo della specie? E come tutte
« le generazioni archibera esse fatte, a parlar pes-
« samente, per l'ultima, la quale si chiederebbe per
« tal modo sugli avveniri della felicità di quelle che
« l'hanno precedute? » (*Idée sulla filosofia e la storia
dell'uomo*, t. 2, p. 135, trad. Edgardo Quinet).

Con tutto ciò noi siamo ben lontani di rigettare
senza distinzione ogni idea di progresso. Come anche
altri hanno osservato prima di noi, chissà tra giusti
condni, e applicata all'uomo morale, questa idea è
cristiana e perfettamente conforme alla legge che ne
è imposta da Gesù Cristo, di mirare mai sempre alla
perfezione: « Il non procedere nella via della perfe-
« zione è un retrocedere, e il trascurare di crescere,
« gli è uno scemare », disse dopo gli altri l'ultimo
de' padri della Chiesa (1). Ma ci ha troppa distanza
da questa dottrina a quella del progresso indefinito,
del quale se ne fa non solo una legge morale per gli
uomini liberi, ma quasi una certa fatale necessità per
la stessa creazione materiale.

Guardiamoci bene soprattutto di confondere la legge
dello sviluppo della natura morale, che s'instaura so-
chi è il vero progresso, con un ordine di cose ben
differente, e secondo il quale ogni generazione che
nasce e muore, sarebbe chiamata a distruggere l'o-
pera della generazione morente, per sostituirsi alla

(1) « In via perfectionis non progressi, inquit ecc. » *Nelle pro-
posizioni, essendi delicta ad* « S. Bern. Ep. ad abb. Guerin ad
alios priores. »

ma volta, e a una condizione affatto singolare, le sue proprie intenzioni. E per questo ad un dipresso che Lamentum ci sembra aver concepito una nuova religione, adatta ai bisogni dell'era nascente: sebbene anche in questa, la forza della verità lo stringa a riconoscere che la fede antica dovrà succedere alla fede futura, e condanna così egli stesso il primo la violenza con cui si è spiccato dall'antica fede, in luogo di fare la transizione, come gli piaceva di chiamarla, per una via più dolce. Un progresso di questa natura è agli occhi nostri una vera decadenza.

Abbiamo veduto, in un capitolo precedente, Lamentum attribuire all'uomo l'intenzione del linguaggio così come quella delle arti più necessarie alla vita. Questa opinione lo sforza, come le altre umanitarie, a presumere una nuova contraddizione relativamente alla legge del progresso: « Noi non possiamo oggi di se non » difficilmente, egli dice, rappresentarci le immense » lotte imposte ai primi uomini, gli ostacoli che » dovettero vincere per ridare a sé intorno le con- » dizioni della vita e della sicurezza d'onde la durata » della specie dipendeva. La terra allora non somi- » gliava per nulla a quello che disegnar potete sotto » le mani di coloro che la trasformarono. Figuratevi » le aspre montagne, qui arido pianure e nuda, ri- » coperte d'alberi, di fitte boscaglie e di folte erbe, » ricovero alle bestie selvagge: foreste pantuose si- » milianti ad un di presso a quelle che fiancheggiavano » le riviere delle Amazzoni, e supponete che qualche » famiglia, anche istruita delle arti native, si trovi » solennemente trasportata in queste regioni primor- » diali, senza vesti, senza armi, senza strumenti di

« apra, con che potesse immediatamente aprarsi. Il
« sole pensiero vi spaventa: oppure questo fa lo stato
« originario dell'uomo. Con quale stupore e con quale
« ammirazione non dobbiamo contemplare i suoi sforzi,
« il suo coraggio, i vantaggi che seppesi procacciare
« dalle insuperabili dell'uomo secondate dall'intelli-
« genza! Che di più maraviglioso che vederlo così
« alle prese con tanti esseri nemici, e trionfante uscire
« da tante pugnè! Pareggiate alle difficoltà del vin-
« cere, le sue ulteriori conquiste nella presentano di
« tanto grande ». (*Alfabetto*, t. 3, p. 116 e seg.)

Questo sorprendente eroismo, questa sovrabbondanza di genio e d'intelligenza negli uomini fondatori della società, ne' primi inventori delle arti, sono tali che si possono spiegare coll'ipotesi di un progresso essenziale nell'umanità? D'onde avviene che l'uomo abbia sviluppata nel suo stato originario una forza ed una destrezza di cui invano si cercherebbero sempre consigliere nelle età posteriori, se non da ciò che egli non sarebbe tanto sommerso alla legge del progresso, che non si obbedisse liberamente, e non arrivasse spesso a sottrarsi?

Capitolo IX.

SENTE E RAPPRESENTAZIONE DI LAMENNAIS NELLA NATURA DEGLI SPIRITI
E DI QUELLA DEI CORPI.

Un brano che vogliamo togliere dal capitolo V del libro II dell'*Abbaco* alla prima parte, ci darà un'idea del modo singolarissimo onde Lamennais concepisce di presentare la natura degli spiriti e quella de' corpi.

« Dio solo è immateriale, poichè egli solo è illimi-
« tato, solo egli è in una perfetta unità. Ma non vuole
« per questo rappresentarsi sotto tal nome di ma-
« teria, presa nella sua generalità, qualche cosa che
« in tutto sia simile a ciò, che secondo il nostro modo
« attuale e proprio di sentire, noi chiamiamo i corpi.
« Non esiste cosa la quale sia pura materia; l'idea
« stessa ne è contraddittoria. L'esistenza di una cosa
« che limita, implica quella di una cosa limitata. Ogni
« corpo è dunque complesso (1). Qual che siasi il
« grado che occupa nella scala degli esseri, ciò che
« lo costituisce un essere effettivo e determinato, in

(1) Vale a dire: come siamo per vedere, un composto di spi-
rito e di materia.

« una parola, che che in lei è di positivo, distinto
« dalla materia, è semplicemente per sé limitata. Dei
« due elementi onde si compone, l'uno esprime ciò
« che è, l'altro ciò che non è, il limitato nello spa-
« zio, il circoscritto nella sua propria natura. Noi lo
« ripetiamo, la materia in sé è ciò che limita, e nulla
« più; ma esistono de' modi senza numero di discri-
« zioni, corrispondenti ai diversi esseri. Ciascun
« di quelli, limitato, circoscritto dal medesimo limite
« identico (1), lo informa differenzialmente secondo la
« propria essenza, e come relegato in un punto del-
« l'universo e del tempo, noi appena scegliamo un
« qualche termine di questa immensa serie di essenze
« indefinitamente crescenti in perfezione dopo l'atomo
« inorganico; nè sapremmo farci alcuna idea del modo
« di limitazione degli esseri, i quali, più di noi ele-
« vati in questa magnifica serie, s'involano a' nostri
« sensi grossolani, o ai nostri mezzi attuali di perce-
« pere le esterne realtà ». (T. 1, p. 129 e seg.)

Come ben si vede, l'estratto che per noi si fece, abbraccia il sistema intero degli esseri, dall'Essere il-
limitato fino all'ultimo degli atomi. La natura di cia-
scuno si definisce a norma della nozione che nasce di
sua fitta dianzi intorno allo spirito e alla materia.

Proviamo primamente di concepire che due diversi
elementi, ed anche fra loro opposti, come sarebbe il
nulla e l'essere, entrino nella composizione di tutto

(1) Tutti gli esseri hanno una medesima natura ideale, un
ideale e medesima finite, eccetto quella che è illimitata, e che
tutti li motiva in una medesima ideale sostanza. Il tutto, con
questa, si dissolve nell'identità assoluta.

cib che non è l'Essere infinito. Questi due elementi sono lo spirito, o l'elemento positivo da una parte; la materia, o l'elemento negativo dall'altra. La combinazione di questi due elementi diversi nel medesimo soggetto, produce ciò che chiamano corpo.

Che ogni corpo qualunque sia composto di due elementi di cui l'uno esprime ciò che è, e l'altro ciò che non è; in una parola, che ogni corpo sia il risultamento complesso di una identità e di un niente, gli è ciò che non riesce troppo facile di comprendere, e sopra tutto di conciliare con quell'antico adagio, che il niente non ha alcuna proprietà. Lazzarotti non insiste meno su questo punto, che la materia è ciò che limita e nulla più, cioè, che essa non è nulla di sè medesima, e tutt' al più, che essa non è se non un essere di ragione. « La materia è ciò che limita, » dice egli anche in altro luogo (t. 3, p. 357), il che « non è se non la materia ». La materia e il limite l'una per l'altro si definiscono; d'onde segue che vi ha materia per tutto dove è limite, e che ogniqualvolta parliamo di limiti del nostro spirito, noi dobbiamo figurarci un limite materiale, curvo, angolare, circolare od ellittico, parabolico o iperbolico, regolare od irregolare, ad angolo retto od indiretto, ottuso o acuto, secondo l'estensione propria dello spirito che lo informa.

Ogni spirito limitato (1) è dunque essenzialmente

(1) E fino dove non si tura dello spirito? Fino al vestibolo (t. 3, p. 36), fino nell'istesso il già noto: « l'elemento della « conoscenza (la coscienza) esiste nell'anima, ed anche, se non « quella intellettuale, nella pianta ». (T. 1, p. 291). Questa restrizione, in un grado inferiore, è necessitata per l'aver proprio.

critto a questo essere di ragione che chiamasi materia, e che fa il suo limite distintivo; il corpo è il fenomeno risultante della combinazione dello spirito col suo limite, che è la materia: « Per impiegare tutto col « solo spirito, bisogna necessariamente o supporre lo « spirito limitato da sé stesso, cioè composto di parti, « ossia materiale; o negare la realtà de' fenomeni ne- « gando ogni limitazione effettiva; e, non ammettendo « così se non distinzioni puramente ideali, cadere nel- « l'assurdo sistema dell'identità assoluta. Crediamo « aver evitato questi diversi inconvenienti » (1). *Abboue*, t. 3, p. 5).

Afferzioni di questa forza si confortano da sé stesse. Se noi chiamiamo limiti dello spirito l'impotenza in che trovasi di poter tutto conoscere, ovvero ogni altra imperfezione che gli sia propria, noi non confondiamo perciò i limiti di questa specie coi limiti materiali. Ma trovando una sensibile analogia tra una negazione di conoscenze ulteriori, e quest'altra negazione la quale chiamasi limite, ricorriamo a questo termine metaforico, preso in prestito dagli esseri materiali, per esprimere questo modo dello spirito, come siamo costretti a farlo tutte le volte che dobbiamo parlare, in un linguaggio materiale per una necessità, intorno a ciò che è relativo al mondo spirituale.

La causa dell'errore in cui è caduto in questo luogo Laurensius, come di parecchi altri errori che abbiamo rivelati, particolarmente alla fine del nostro capitolo sesto, è dunque l'abuso che fa della sua immaginazione il troppo celebre scrittore, prendendo in un senso

(1) *Ibidem* come!

materiale ciò che vuole intendere solamente in un senso figurato; ciò che odora anche, almeno così ne sembra, di un'altra illusione più profonda, e se è possibile ancor più funesta, che gli fece trasportare quaggiù la visione beatifica rinchiusa solo ad una scoperta esistenziale. Questo ne induce alla deliberazione di discutere prevalentemente l'opinione dell'autor dell'*Edipio* relativamente all'immortalità dell'anima.

Primamente, egli sembra ammetterla, l'ammette anzi esplicitamente; e aggiungerei ancora, se così si voglia, che non la contrasta altrimenti in nessuna parte. Ma noi diremo in terzo luogo, che egli stabilisce dei principj da quali conseguenza necessaria è che l'anima non è punto immortale.

Primo principio. « Tutto che è limitato nello spazio « è limitato nel tempo ». (T. 1, p. 355). Or Dio solo è illimitato (t. 1, p. 109) nella sua immensità; dunque è solo illimitato nella sua durata.

Secondo principio. « La permanenza assoluta odire « un'idea contraddittoria colle variabile, il contingente, « il relativo ». (T. 1, p. 355). Or l'anima umana è variabile, contingente, e ad una distanza infinita dall'Esere assoluto. Dunque la sua idea è contraddittoria colle permanenza assoluta.

Per salvare la permanenza della personalità umana, Lessensia immagina (t. 1, p. 249) che, sotto il grossolano organismo cui la mente discioglie, si celi un altro involucro, un altro organismo (1) più perfetto

(1) Se la nostra natura non s'inganna, questa fa anche l'onore di Bonnet di Ginevra. Giusta è d'osservare che la Chénier fino a quest'ora non ha creduto, espressamente almeno, questa ipotesi.

dal primo, legata al primo, e che dopo la distruzione di questo, perpetua l'esere individuale (t. 1, p. 169). Ma oltre che l'esistenza di quest'altro organismo, quale che esser possa, e per quanto perfetto lo si supponga, è essenzialmente limitata nello spazio, deve essere altresì limitata nel tempo; e meno che non si voglia che nuovi organismi, più perfetti gli uni degli altri, si succedano all'infinito, ed a misura che la morte li venga scegliendo; non noi dubitiamo che i materialisti non si arrendano a ragioni di tanta debolezza, e noi stessi che non lo siamo assolutamente, confessiamo senza ambiguità che non li troviamo degni sforzi di disporsi.

Ci sembra poter terminare a questo punto la confutazione dell'Abbate; e certamente pensosi non si aspetta da noi, che segniamo l'astore nelle sue escursioni sulla poesia, sulla musica, sull'architettura, sulla scultura, ec. Noi facciamo quest'umile confessione, che non possediamo in così sublime grado la scienza universale. Quanto a Lamennais, se egli è vero come l'ha scritto, che il male non altro è se non un minor bene, l'opera sua è estera per ciò appunto, perchè avrebbe potuto far senza dubbio suoi meglio che non trascinar l'abbate della filosofia sopra la danza e sopra il disegno.

Vogliamo compiere questo opuscolo colla compendiosa confutazione di alcune obiezioni.



Capitolo X.

DI ALCUNE DIFFICOLTÀ.

Si crederebbe egli che Lamennais, così ardente difensore dell'egualismo, rifiuta di presentare il principio medesimo dell'amore fraternità? Eppure ciò è quanto risulta dall'opinione professata dal nostro autore sulla diversità d'origine della razza umana (T. 3, p. 190). A tale proposito ci limitiamo a questa unica osservazione. Ne' discorsi di Wiseman nei Rapporti della Religione e della Scienza si troverà la risposta diretta, e quanto esser possa soddisfacente ad una obbiezione tanto facivista.

Un'altra difficoltà posta in campo da Lamennais riguarda il peccato originale che, dice egli, è inconciliabile « col sentimento innato del giusto e dell'ingiusto, il quale ripugna irresistibilmente a questa « solidarietà di colpa ». (T. 3, p. 64) Risponderemo a Lamennais, coi diversi apologeti della religione cristiana: La Chiesa non obbliga punto a credere che l'esistenza nell'altro mondo di un fanciullo morto senza battesimo sia peggiore per lui della non-esistenza. Qual diritto infatti avremmo noi di lamentarci, mentre

Dio non deve a noi nulla, e la nostra esistenza stessa è un beneficio dalla sua parte? Il sentimento nato del giusto e dell'ingiusto si sarà dunque interessato a questa questione, la cui soluzione è affatto in arbitrio della bontà divina? Se la sapienza suprema ha dei segreti dei quali la nostra intelligenza non può scandagliare la profondità, dobbiamo maravigliarne? O non dobbiamo piuttosto elevarci con tutto il fervore dello zelo contro questa cieca temerità, la quale si circonda in ciò che ella sa, e che veramente ciò che non sa? (1).

(1) « Mi autem, quatenus quidem ignorant, blasphemant: « quatenus sciam naturaliter, inquam sentio animalis, sursum, « in his circumspicitur ». (Ep. Iud. 10). Una forte obiezione di Lamsceus contro il peccato originale è il silenzio di Glabbe sopra queste dogme particolari: « E. de manere, dico egli, che non « si trova in questa libro alcuna allusione alla caduta originale « dell'uomo, il cui peccato sarebbe trasmesso dalla generazione « a' suoi discendenti ». (*Albion*, t. 3, p. 358) Or noi leggiamo per lo contrario in Glabbe queste parole veramente degne di essere citate: « quis potest flectere mundum de dimittendo conceptionem « deique? Nemo in qui solus es? (Job XIV, 1). — Chi può ren- « der pure colui che è concepito d'un uomo impuro? Non se' tu « solo, o mio Dio? » Vero è che l'ebraico, come l'abbiamo di presente, non è così formale come il testo latino. Era la traduzione litanica: « Chi farà l'uomo puro d'impuro che egli «? « Theman ». Ma questo non contraddice alla Volgata, che sviluppa piuttosto il pensiero identico nell'originale, e d'altra parte si trova confermato dal testo del Settanta.

Questo argomento di Lamsceus contro il peccato originale, se ne ricerca un altro di egual forza, che leggerà nell'opere di Socrate sopra il *Progresso civile*. Siquam questo nuovo argomento di che vogliamo parlare, era diretto contro la Lettera ecclesiastica che ha condannato le Parole di un credente, forse non se ne trarrebbe in questa luogo fare di proposito la confutazione.

Lo stesso giudicar dobbiamo delle invettive, infernali, scagliate dallo stesso autore contro l'eternità delle pene. La Chiesa proclamando questo dogma di chiaramente proclamato nel Vangelo (1), non interdìta nell'adempimento di credere una diminuzione progressiva e indefinita di questi tormenti, perchè l'eternità ne sia sempre esistente. Sant'Agostino e s. Tomaso, così fedeli interpreti della dottrina cattolica, non hanno del tutto condannata questa opinione, desunta forse e riconciliare col nostro insegnamento qualche moderno partigiano del progresso indefinito (2).

« Il concilio di Gerusalemme, del quale recitiamo il simbolo, « dice Mosè, non ha discusso la questione dei limiti tra la grazia e libertà del popolo, ed il legittimo potere del re ». « Dunque, « conclude egli, queste dottrine politiche (insegnate nelle Parole « di un credente) non potrebbero essere eretiche ». Questa conclusione sembra di averlo aspettata, ed ha di che confondere un partigiano del progresso. Il concilio di Gerusalemme non aveva preso il carico di discutere tutti i punti della dottrina cristiana; in secondo luogo, nulla prova che il simbolo che noi intagliaremo vediamo, sia stato composto nel concilio di Gerusalemme; infine la verità cattolica, tutto che fosse stata per lungo insegnata dai suoi primi tempi, non potrebbe essere provata scondi applicazioni eterogenee che la aveva più tardi fecero nascere; dovea dunque svilupparsi, proporzionale alla sua natura. « Nessun potere, ha detto « lo stesso Laurence, si sviluppa d'un tratto in tutta la sua « estensione ».

(1) Discorsio e rex, maledicti, in ignem eternum. (Mat. 25, 41).

« In ignem investigabilem ». (Marc. 9, 43), 12, 32.

(2) « *Possit demonstratum certis temporum intervallis existens, « si hoc eis placeat, aliquatenus mitigari. Etiamque quippe intelligi « potest numerus in illa ira Dei, hoc est ipsa damnatio... et in ira « sua, hoc est numerus ira sua, non tamen constant intervallum « tant; non ultra supplicia sunt danda, sed homines collaudando « et interpretando cruciatus, etc. » (S. Aug., *Enchirid. de fide*).*

Rinvieremo per conseguente Lombracchi, ed ota del rispetto infinito che professiamo al suo carattere, ed un catechismo più solido che non quello del Cortusignale.

Noi vorremmo che lo scrittore nostro, perciachè di presente s'impaccia di voler essere incredulo, ci mettesse innanzi delle obiezioni più nuove, e che non fossero state cento e cento volte confutate. Non è egli troppo molesto vedere questo sublime genio farsi il copista dagli avvece de' galotti, e lasciarsi rimproverare da una filosofia materialista? In rare che avremmo dovuto aspettarci qualche cosa di più energica dell'autore stesso delle *Parole di un credente*.

Volete farvi un' idea approssimativa dell'erudizione biblica di questo nostro Voltaire? Per questo voi non avete che a leggere la spiegazione de' primi capitoli della Genesi, ed in particolare di questa terribile formula per la quale Iddio minaccia di morte il nostro primo padre: « Che significa dunque questa parola, « tu morrai di morte? Noi mediamo vedervi l'aspettativa misteriosamente enigmatica d'una continuazione del progresso medesimo. Dio, nella divisione « eterna, non dice solamente: tu morrai. E tuancora « che ci vive, non muor forse, o non è soggetto alla

Ma l'acqua che applichiamo a Lombracchi queste parole del medesimo padre, « *Nonne enim, sed cui expectat non erit?* » S. Thomas ha potuto meditare: « *Et dicendum, quod hoc intelligitur de eo, a nemine aliquo relinquitur, non de individuo totius illius, a morte, et extinguitur etiam ad deum. Unde non dicitur: morietur, sed non morietur. Unde non dicitur: quia non totaliter, et per se totaliter, sed ipse pariter deum, immortalem spiritalem, a non dicendum » (Summ. suppl. quest. 97, art. 3).*

« necessità del morire? Dio non dice dunque: *tu morerai*, ma *tu morirai di morte*. La morte in questo luogo riveste un carattere tutto morto. L'animale, il fanciullo finisce ma non muore; egli non sa che deve morire, non sa che ci muore: l'uomo per lo contrario lo sa, ed ecco la morte, la morte che è la conseguenza, il frutto amaro della scienza, sotto un certo punto di vista; ma sotto un altro, il suo frutto più bello e più dolce; avvegnachè se l'uomo è iniziato alla conoscenza del vero immutabile, del vero infinito, sa che deve morire, sa del pari che rivivrà; sa che l'organizzazione è destinata a dissolversi, sa ancora che l'essere reale, l'essere che pensa e che ama, è indistruttibile, e che la morte stessa è un progresso ». (T. 2, p. 65 e seg.)

Così dunque, secondo l'avviso dello stesso Lamentis, se Dio avesse detto solamente al nostro primo padre, *tu morrai*, gli avrebbe annunciato la morte senza lasciargli speranza di rivivere; ma perchè gli ha dette queste parole, *tu morirai di morte*, la morte è ancora un progresso, e la dissoluzione degli organi non è se non il preludio di una vita novella.

« Et voilà précisément ce qui fait que votre fille est morte » (1).

Monia.

Il resto non merita una più seria discussione.

Da ultimo, a tutte le obiezioni fatte e da fare da Lamentis contro qualunque parte esser possa de' dogmi cristiani, opporremo questa risposta generale che egli

(1) « Et voilà précisément la cause perché vostra figlia è morta ».

medesimo ci somministra nel suo *Abbozzo*: « La so-
« cietà, a meno che la ragione non sia anch' essa
« una chimera, non avrebbe potuto essere ingenerata
« da una illusione di diciotto secoli ». (T. 1, p. 53).
Ecco ciò che piace a Lamennais di osservare a pro-
posito del mistero della Trinità, come se la stessa os-
servazione non si applicasse con egual verità anche a
tutti i dogmi cristiani, quali che sieno.

CONCLUSIONE.

Come si ha potuto osservare, gli è coll'Abbasciame stesso che abbiamo confutato, per quanto ne fu possibile, questa inescutibile produzione di Lamennais. Facile ci sarebbe stato trovare risposte ancora più vittoriose nel suo Saggio sulla indifferenza o negli altri suoi scritti anteriori; ma a che tale fatica avrebbe potuto essere di vantaggio? Lamennais sa troppo bene che l'attuale sua maniera di pensare non è più quella degli anni suoi primi; noi non gli avremmo dunque detto con stima che fosse nuovo, e per la stessa ragione, non avremmo nulla di nuovo insegnato ai nostri lettori.

Noi scongiuriamo Lamennais, al quale questo opuscolo è particolarmente indirizzato, di non ingannarsi sulle nostre sincere intenzioni; esse sono verso di lui favorevoli con che nulla più essere potrebbero, nulla più amiche, se ci perdoni il dirlo, né più espressive, salvo i suoi errori e la sua apostasia che non supremo assolutamente rispettare. Con qual piacere ci co-

richerchiamo de' suoi legami ed anche delle sue catene, se potessimo col medesimo fatto sciorir da queste altre suoi più stringenti ed suoi più facenti! Con quale indicibil gioia ci stringerebbe egli stesso tra le sue braccia!

Se il nostro dire gli parra acerbo, se egli vi trova frammista qualche tratto sottileggiante, non creda già che contro lui nutriamo odio venoso, o che abbiamo concepita alcuna gioia di vederlo caduto sì in basso; sibbene si risovvenga che i più pungenti risproccie la più amara ironia sono spesso il linguaggio dell'amicizia ingenua, e l'accanto più naturale dell'eccezio del dolore.

Ah! se si concedesse di usare a suo riguardo dell'autorità del Maestro, di cui non siamo al par di lui che l'indegno ministro, domanderemmo a quest'altro Saulo: « Perchè persegui tu la Chiesa di Dio?... » Ne' suoi Pastori e ne' suoi Fedeli, tu perseguiti Gesù e Cristo... Egli si è dato il risoldittrare contro la tua « male » (1). E se volessi rispondere: « Che cosa ti è dunque mestieri ch'io faccia? » Diremmo: « Lascia che Anania ti avvisi; egli ti avvertirà di ciò che convienti fare »! In questo punto, le scaglie dell'errore gli cadrebbero dagli occhi; e tocca da una

(1) « Saulo, Saulo, quid me persequeris? qui dicis: Quis es, Dominus? Et ille: Ego sum Jesus quem tu persequeris. Surge et veni tibi contra altarium calcitrare. Et tremens ex stupore dixit: Dominus, quid me vis perire? Et Dominus ad eum: Surge et ingredere civitatem, et di dicte tibi quid in apertis facere... » Et cetera circa Ananiam veniens, interveniens, et impetentem « tibi manus, ut visum recipias ». (Act. Apost. 9. 4. 5. 102.)

subita luce, renderebbe grazie infinite a Dio d'ogni consolazione, il quale come con un soffio atterra i più sublimi ordini, abbatte così quando gli piace i genj più elevati, e gli prostra a' piedi della sua Croce.

Adolfo Carlo Pottier.



325830

000 325830

Indice.

<i>Preambo</i>	Pag. 1
Cap. I. <i>Errori e contraddizioni di Lamennais sui fondamenti della carità</i>	3
• II. <i>Errori e contraddizioni di Lamennais sulla natura dell'Atto di Fede</i>	25
• III. <i>Continuazione del medesimo argomento</i>	39
• IV. <i>Errori e contraddizioni di Lamennais sulla Rivelazione e sulla Grazia</i>	43
• V. <i>Errori e contraddizioni di Lamennais sull'origine del linguaggio</i>	53
• VI. <i>Errori e contraddizioni di Lamennais sulla natura della scienza</i>	65
• VII. <i>Errori e contraddizioni di Lamennais sopra Dio e i suoi attributi</i>	80
• VIII. <i>Errori e contraddizioni di Lamennais relative all'uomo</i>	97
• IX. <i>Errori e contraddizioni di Lamennais sulla natura degli spiriti e su quella dei corpi</i>	97
• X. <i>Di alcune obiezioni</i>	103
<i>Conclusione</i>	9 109

1911

—

1912

1913

1914

1915

1916

1917

1918

1919

1920

1921

1922

1923

1924

1925







